

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Elementos para la comprensión de las raíces metapolíticas de Europa:**  
**Del fundamento antropológico de la comunidad al ocaso de la familia en la sociedad universal**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Fernando Muñoz Martínez**

**Madrid, 2015**

**Elementos para la comprensión de las raíces  
metapolíticas de Europa**

**Del fundamento antropológico de la comunidad al  
ocaso de la familia en la sociedad universal**

Año 2013

Fernando Muñoz

---

*Para Cristina. Para Alejandro y Jorge.*

# ELEMENTOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LAS RAÍCES METAPOLÍTICAS DE EUROPA.

Del fundamento antropológico de la comunidad al ocaso de la familia en la sociedad universal

---

## AGRADECIMIENTOS.

### **0. RESUMEN (Inglés)**

### **I. INTRODUCCIÓN GENERAL**

### **II. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS: PRODUCCIÓN Y COMUNICACIÓN.**

1. EN TORNO A LA DISTINCIÓN INFRAESTRUCTURA (ECONÓMICA) – SUPERESTRUCTURA (CULTURAL).

2. LA DOBLE FORMALIZACIÓN DEL MUNDO ANTROPOLÓGICO

3. *TENSIÓN VERTICAL* Y COMUNICACIÓN (INCURSIÓN METAFÍSICA)

4. LA CONSTITUCIÓN NORMATIVA DE LOS ENSERES. GRANDES OBRAS Y HORIZONTE METAPOLÍTICO.

4.1. CONSUMIBLES: DISTANCIA, ABUNDANCIA Y OPACIDAD.

### **III. DE LA COMUNIDAD UNIVERSAL A LA EMERGENCIA DE LA SOCIEDAD**

1. PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA CUESTIÓN

1.1. RECAPITULACIÓN.

1.2. UNA NOTA SOBRE LA CONTRIBUCIÓN DE LA *FILOSOFÍA DE LA HISTORIA* A LA LEGITIMACIÓN DE LA *SOCIEDAD*.

2. HACIA LA SOCIEDAD UNIVERSAL: CRISTIANDAD MEDIEVAL Y MODERNA “COMUNIDAD” INTERNACIONAL

2.1. PRESENTACIÓN

2.2. LA INVERSIÓN DEL MUNDO: SOCIEDAD – MERCADO.

2.3. CRISTIANDAD UNIVERSAL: TIPO IDEAL Y RAÍZ HISTÓRICA DE EUROPA.

2.3.1. INTRODUCCIÓN

2.3.2. FORTALEZA Y DEBILIDAD PERSONAL. PERSONA Y COMUNIDAD.

2.3.3. LA CONSTITUCIÓN DEFENSIVA DE LA COMUNIDAD. FORTALEZA, PROTECCIÓN Y HOMENAJE.

2.4. LA SOCIEDAD DISOCIATIVA

2.4.1. CIUDAD Y COMERCIO: LARGA DISTANCIA Y ABSTRACCIÓN SOCIAL.

2.4.2. EL ESTADO O LA GRAN CIUDAD.  
FEUDO Y BURGO (COMMUNIO)  
CIUDAD Y ESTADO.

2.5. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIÓN.

3. ESQUIRLAS DE COMUNIDAD. LA ERA HIPERCRÍTICA.

3.1. CULPA Y MALESTAR EN LA CULTURA.

3.2. PSICOANÁLISIS: UNA PERSPECTIVA *NEGATIVA* Y *ABSTRACTA* SOBRE LA FAMILIA.

3.3. DEL CONTRATO SOCIAL AL *PACTO TERAPÉUTICO*.

3.4. VIRTUD Y FELICIDAD: EL MITO RECURRENTE DE LA COMUNIDAD

**IV. EPÍLOGO. SOBRE EL ALCANCE PRÁCTICO O VIRTUD IDEOLÓGICA DEL DISCURSO.**

BIBLIOGRAFÍA.

## AGRADECIMIENTOS.

Son muchas y profundas las obligaciones personales que he contraído durante el largo tiempo de elaboración de estas páginas. Me limito a las fundamentales y aunque por evidente podría silenciarse, no dejaré de nombrar a mis padres cuyo don es incalculable. Deuda de otro orden pero también constitutiva es la que guardo para con Juan Bautista Fuentes, modelo de dedicación y compromiso académico. Más reciente es la contraída con Emilio Lamo de Espinosa, cuya generosidad no podría exagerar. De un modo hondamente liberal – en el pleno sentido del término – ha animado mi dedicación y leído mis desordenados bocetos. La paciente labor de corrección y generosa enmienda desempeñada por Alberto Ribes Leiva ha logrado mejorar notablemente el resultado. Emilio Lamo y Alberto Ribes me han honrado al compartir la dirección de estas páginas cuyos errores son responsabilidad mía y efecto de lo que me queda de incorregible, pero cuyos aciertos proceden, en muy buena medida, de la benéfica atención de tales tutores.

Quiero evocar aquí, porque otro lugar no tengo, la memoria de Manuel Rodríguez Caamaño, quien dio el primer impulso a este trabajo, confió en mí en una situación determinante y al que lamentablemente no podré agradecerle ya aquella confianza.

Finalmente, los nombres que abren estas páginas son el sistema que habito y sin el cual caminaría vagabundo, sin horizonte y sin sentido. No merecerían dedicatoria porque son parte esencial de la autoría, y si no son yo, yo no soy sin ellos: *“Ita aut Pater aut Filius, et neque dies eadem et nox, neque Pater idem et Filius, ut sint ambo unus et utrumque alter, quos isti uanissimi monarchiani uolunt”* (Tertuliano Prax. 10.1/1-3)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Así o el Padre o el Hijo, ni el día es lo mismo que la noche, ni el padre lo mismo que el hijo, aunque uno y otro sean cada una de las dos cosas y ambas conjuntamente y al mismo tiempo, cosa que sólo del modo más superficial pretenden estos monarquianos” (Tertuliano. Prax. 10.1/1-3).

## OUTLINE.

### OBJECTIVES

The present work is steeped in the classical context of sociological theory. It is an attempt to establish a diagnosis of the present, that is, of the universal society of our times which results from the so-called process of globalization. This being said, this diagnosis of the present finds support -as is only natural- in an analysis of the historical direction it has followed.

The diagnosis that the present work performs mandates the recourse to some classical ideas of social theory and, in particular, the fundamental distinction between society and community. These ideas are updated through an analysis of the many dimensions or layers through which the process of modernity has advanced out of the morphology of collective life from which it proceeds. In its **conjunctive layer** this process would consist of a increasing reduction of anthropological existence to the community dimension; the negation, reduction or abstraction of it leads to the present tendency to a universal society -even if it has not in fact been able to overcome the state of different and numerous societies wholly expressed in the different modern states. These societies -which attempt to enter the universal society of the globalized world- consist of the abstract sum or the mere aggregation of the multitudes of individuals who are only articulated, in an almost perfect way, through the administrative structure of the different states, progressively overwhelmed by the world market. This tendency seems to move us towards a universal market which represents the only totalizing instance of a planetary society of separate individuals, who relate with each other in a purely rational way in the abstract space of the market. In consequence, the bodies of the world government end up being economic agencies, in particular the World Monetary Fund and the World Bank.

The consideration of the development of this atomization practiced in the conjunctive layer of modern societies leads us, in relation to the combined development of its **base layer**, a consonant conclusion. In this base or metabolic dimension the process can be seen - and has been seen - as a process of *hyperfetation* or hyperplasia of economic activity, a sort of hypostasis of the economy which has in reality become the ultimate reality of the anthropological field. The modern world can only adequately be conceived of in terms of an authentic ontology of riches (to use an expression by Simone de Sismond) so these modern societies are defined properly as market societies. A reference to the positions developed by Karl Polanyi is, on this point, indispensable.

But we must also keep in mind the **cortical layer** of the new societies, which have become abstract "clouds of individuals" able to establish purely commercial contacts -contractual relationships- in a market which is initially national but tendentially global. As far as the cortical dimension, the road advances from the politics of equilibrium between states, each one ruled by the doctrine of reason of State, to the situation of international alliances which generate platforms submitted to the same regime of equilibrium. This reason of State plays out -as we have seen in the conjugated basal dimension- in an ever more exclusively economic field. The new commercial and financial battles throw unstable equilibriums, soon to be modified due to any modification in the state of the world economic forces. But these economic conflicts are carried out in an open space of exchange, in spite of the fact that, under it, states are

maintained in alliances of an exclusively economic definition. This political permanence of the national states, which are a negation of universal humanity, indicate the real possibility of the closing off of this planetary space by old borders, albeit increasingly porous borders.

This diagnosis, expressed in three axes of the characteristic generic field of all political society - basal, conjunctive and cortical - is, in sum, a negative diagnosis, but not in a merely rough sense; we instead judge the path of modernity as a path of growing negation of a previous reality. The determination of that previous reality has oriented a good many of these pages. Let it be understood that this negation which results in the pretendedly universal society of the present is not a simply abstract negation, it is not equal to an annihilation or a perfect vacuum, but instead a sort of indeterminate potential energy which, by this very fact, can become truly dangerous.

In any case this negation contradicts an prefatory reality that we have wanted to define in the figure of a Universal Community, against the contemporary Universal Society. This Community will have shown itself historically in the morphology of collective life which characterized the High Middle Ages in the West, this space of common life which is known as Western Christianity. Relying on the great masters of Medieval History we venture a hypothesis according to which the structures of relationships characteristic of the West -the monogamous, patriarchal and asymmetrical family- had acquired their own configuration, their specificity with respect not only to roman family structures, but also germanic family structures or those which were characteristic of all barbarian peoples, in the historical circumstance of extreme harassment in which the defensive organization which modernity knows as feudalism came to be. From the notable defensive success of this expansive community structure (negatively infinite, from which stems its universality) had come its own obsolescence with a new juridical, economic and social order pushed forward initially within the narrow perimeter of the medieval cities, for centuries subject to an intimate community cohesion, but nonetheless free from the feudal structure. This liberation will be the condition of their gradual trade liberalization, itself the root of a later industrial takeoff.

We see in the development of **long range** commerce a true motor of modernization. It is a process which apparently does not hide any mystery, perhaps precisely because it is the weapon which destroys mystery. On that subject Marx wrote in his first chapter of *The German Ideology*:

*Or how does it happen that trade, which is after all **nothing more than** the exchange of products of various individuals and countries, rules the whole world through [...] a relation which [...] hovers over the earth like the fate of the ancients and with invisible hand [...] sets up empires and overthrows empires, causes nations to rise and to disappear?*

For our part, we see in commerce **much more than** the exchange of individual products. But to understand this reality of commerce, which exceeds the simple exchange of concrete merchandise, demanded from us the development -if only the embryonic development - of a philosophical anthropology.



Before this task our work acquired a complex theoretical dimension, forcing us to transcend the border between social and human disciplines. To understand the modernizing potential of long-range commerce -and this idea of *distance* is crucial- requires the construction of a theory of the anthropological field or, in more classical terms, of the human condition. Truly, the consideration of the objects of human production and of work which result from them led us to understand the ontological and constitutive value of the production and circulation of «*ensereres*» - a traditional word in Spanish we prefer to less appropriate terms such as "objects", "products" or "merchandise". Indeed, «*enser*» designates the product of human work making reference at the same time to the classic verb of ontology: "to be."

## RESULTS

This theory of the human condition is not a theory of the object or a theory of the subject. Precisely this distinction between subject and object seemed to us to be a modern distinction, doctrinal reflection of an economic and social process characterized by an individualist or atomizing liberalization. We see objects as inescapable mediators in the constitution of subjectivity and essential terms of mutual intersubjective communication. In the production and use of objects, in the constitution of the different anthropological cultures, an initial structure of communication is raised, either genetically intersubjective but final or structurally meta-subjective, which defines the human condition. We abstain here from attempting a summary of our conception of the nature of that community structure which, elevated in the exercise of the production and use of «*ensereres*» defines our idea of the human condition. This is an idea, in any case, which is contrary to the conception of man as a separate and substantial individual, capable of existing by himself.

Without a doubt this is the most complex and hazardous problematic nucleus of our work. In spite of it all, it is necessary to understand the later effect that long-distance commerce is to have over that poliadic and communitarian structure of production and communication which constitutes our conception of the human condition. In sum, it is necessary to understand the marxist perplexity as to how it came to pass that commerce took the place of ancient destiny.

So, the following pages strive to serve as a critical examination of modernity in which, starting from a diagnosis common in the current sociological world, we attempt an etiological study of it. On that point a certain idea of health, or, in other words, a certain idea of the *human condition* must be exercised. But this idea of the human condition, just as the idea of health, has come under fire from modern emancipatory criticism. It will be understood that it has been necessary to go quite far to confront this criticism and attempt to maintain in spite of it some idea of said human condition. The lines of work these pages point to are numerous, to the point that they constitute a work program with many paths for development. This thesis is also a program for investigation that can fill up an entire life.

## CONCLUSIONS

Finally, as far as the virtuality of our work and as a general conclusion of it, we may repeat a motto which seems recurrent in these pages. There is an idea common to much of the sociological theory of our days according to which in the course of history there is no gain without a loss. Against an inverted theology of progress, which announces a net gain under

one or another form of earthly paradise, we must show how, along with the gains, there are also losses in the long-term process we are the result of.

The atomization of the Era of mutual isolation -animated by the productive revolution and planetary commerce- has generated a new man, a new form of subjectivity, perhaps characterized as never before precisely by a conscience of loss. If these pages contribute in some measure to the understanding of the process and the causes of this emphatic conscience of loss which characterizes modern subjectivity, its success will have been complete.

It is not the aim of this work, nor is it among its conclusions, to venture a possible modification to our current life conditions. The idea is to interpret the world, not to transform it; if indeed that interpretation is not in itself a profound transformation. However, beyond the actual effects that a considered interpretation could have, we confine ourselves to interpret because - contrary to technical conceptions of the social sciences- we believe that hermeneutics is the proper method of these social sciences or bodies of knowledge. We do not ask for any social intervention on the basis of our conclusions because they already intervene of their own accord in the doctrinal conflict with contrary conclusions, without either of them attaining the demonstrative power of a geometrical theorem. So, if we have wanted to show the hidden losses behind the gains which the course of modernity has cast off, others will show us the gains hidden in those losses. We can only consider those who defend the net character of gains or losses as unacceptable. Between progressives and reactionaries, our conclusions are merely conservative and, if you like, only partial and limited.

## I. INTRODUCCIÓN GENERAL

*“¿Es que uno se puede casar con su tía?, preguntó él asombrado.  
No sólo se puede – le contestó un soldado – sino que estamos haciendo esta guerra contra  
los curas para que uno se pueda casar con su propia madre.”<sup>2</sup>*  
(G. G<sup>a</sup> Márquez).

Esta introducción tiene la pretensión de ofrecer a escala reducida una visión completa del recorrido realizado; quiere tener valor sinóptico, de modo que permita disponer del mapa del territorio roturado. Como al territorio sólo nos hemos acercado en una aproximación general el mapa resultará necesariamente incompleto, porque parcial y fragmentario es el conocimiento finalmente alcanzado de un terreno de cuyas enormes dimensiones hemos tomado, al menos, plena consciencia. No nos cabe duda de que habrá que reconstruir el mapa si alguna vez nos es dado habitar, con la pausa y dedicación imprescindibles, este vasto continente.

En estas páginas introductorias trazaremos dicho mapa esquemático siguiendo las líneas de su génesis. El cuerpo del texto restante ha sido ordenado atendiendo a su estructura. Por esta razón la presente introducción alude primero a la que constituye la segunda parte del trabajo y sólo después muestra cómo –*ordo cognoscendi*– se hizo necesario el esbozo de una antropología filosófica que, sin embargo, figura como parte primera en el cuerpo general del texto.

### I.

En mitad de una convulsión político-económica de grado e intensidad como pocas, abordamos la cuestión por la génesis y estructura de la vieja Europa, una estructura que creímos hallar en la Comunidad Universal. Pero es fuerza confesar que no fue esta nuestra intención primera, sino que a abordar semejante cuestión nos condujo una pretensión mucho más modesta. En efecto, partimos tratando de alcanzar alguna comprensión del lugar de la familia en la sociedad española de nuestros días. Pero esta comprensión quedaría pronto reducida ante la nueva escala de la cuestión que se abrió paso en nuestra consideración.

En efecto, bastará la lectura de la prensa diaria para percibir que la idea misma de *familia* se encuentra hoy en el centro de un combate extremo. Por una parte las fuerzas de la emancipación hallan en la familia (tradicional) escondidas formas de dominación, a menudo inconscientes, que sería preciso vencer para alumbrar nuevas figuras de relación, pugnaces y tendencialmente igualitarias, liberadas del yugo productivo y reproductivo: formas alternativas de familia. De otra parte las fuerzas

---

<sup>2</sup> García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Alfaguara. Madrid. 2007 pág. 175

de la reacción, a la cabeza de las cuales reaparece la Iglesia y sus activos más radicales, se niegan a atribuir viejas voces – *matrimonio* o *familia* – a las nuevas formas de relación personal. En el centro de la tormenta la familia, hoy llamada *tradicional*, es tildada a menudo de *patriarcal* o de mero *vestigio feudal*. Una inclinación fácilmente comprensible nos llevó a tratar de estimar la verdad escondida en tan sonoros títulos para – una vez concedido el carácter de forma residual – tratar de concebir la morfología íntegra, cuya reliquia es la citada familia tradicional. De ahí la expresión con la que la aludimos: esqirla de comunidad.

Así es como, muy pronto, la comprensión de la índole comunitaria y elemental de la estructura familiar nos sacó de nuestra intención inicial, obligándonos a interpretar nuevamente el tema sociológico fundamental de las diferencias y relaciones entre sociedad (*Gesellschaft*) y comunidad (*Gemeinschaft*). Distinción cardinal en la constitución de la teoría social o de la sociología clásica y una distinción continuamente revisitada. Por lo que a nosotros respecta, juzgamos que esta distinción clásica ha de combinarse con la distinción entre las dimensiones histórica y antropológica de la realidad humana, de manera que al abordar la distinción comunidad-sociedad hubimos de concebir de algún modo la conjugación entre las dimensiones antropológica e histórica de la existencia y, en particular, el engarce de la primera en la segunda, desde el amanecer del tiempo histórico. La relación entre los pares de conceptos comunidad-sociedad y antropología-historia supone ir mucho más allá de la fijación de una simple relación biunívoca y compromete una filosofía de la historia.

Muy pronto constatamos, asimismo, el interés que recurrentemente se extiende sobre la idea de Comunidad, un tema constante desde el umbral de la misma modernidad que deshizo su posibilidad. No se trata ya de la literatura pastoril o de la felicidad retirada del sabio antiguo, sino de la nostalgia de una comunidad que, indudablemente asociada al campesinado y a la tierra, es percibida como una estructura de vida colectiva alternativa a la morfología político-económica moderna. El interés por esa estructura comunitaria no ha dejado de renovarse entre los mismos promotores de la nueva sociedad: desde Rousseau a Marx, desde Tocqueville o Tönnies a la sociología y la filosofía social de nuestros días: Bauman, Sennett, Sloterdijk, Virilio, Outhwaite...<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Este anhelo de comunidad no se encuentra únicamente entre los atentos a las ciencias sociales, porque es un elemento insoslayable en la definición de la persona. Muy recientemente una novela de enorme éxito editorial (en menos de un año ha conocido 6 ediciones y vendido sus derechos a numerosos países) pone de manifiesto que la nostalgia de la comunidad está extendida en el seno de la sociedad actual. Me refiero a *“El despertar de la señorita Prim”* (Natalia Sanmartín Fenollera. Planeta. Barcelona. 2013). Su éxito indica, al menos, la acuciante actualidad de las cuestiones que abordamos aquí.

Por otra parte, es bien sabido que la forma de organización de la existencia colectiva en la vieja Cristiandad occidental se designa tradicionalmente como *Comunidad Universal*. Esta forma *universal* de *comunidad* habría tenido su plasmación característica en la vieja Cristiandad occidental a la que, por tanto, hubimos de orientar nuestra atención. Dicha comunidad universal se nos presentó como una morfología antropológico-política, definida en términos teológicos (un estructura que decidimos llamar *metapolítica*). Pero *Comunidad* y *Universalidad* son dos determinaciones que se juzgarán difícilmente conciliables por lo que la comunidad tiene de local y casi recoleto, de afectivo “círculo cálido” (G. Rosenberg), íntimo y personal frente a la universalidad que parece indicar indefinida amplitud, actitud cósmica o cosmopolita, abstracción y globalidad.

Pese a esta aparente contradicción, la síntesis que supone un universalismo comunitario se refiere habitualmente a la morfología característica de la ordenación de la convivencia humana a lo largo de la Edad Media occidental<sup>4</sup>. Nos arriesgamos a poner en esa comunidad universal el referente histórico de la nostalgia moderna, bien entendido que tanto la vieja comunidad como la moderna sociedad han de contemplarse antes como tipos ideales que como figuras puntualmente realizadas en el curso histórico. Al margen de dicha nostalgia nos hemos arriesgado, aunque armados de todas las cautelas, a apuntar a dicha morfología como la estructura completa de cuya descomposición resta el núcleo fragmentado de la familia tradicional. En suma, nos hemos tomado en serio el carácter *patriarcal* y *feudal*, así como *vestigial*, que a menudo se le atribuye.

Tratamos de definir la figura ideal de esa comunidad universal por recurso a una forma de vinculación por proximidad contigua y transitiva, a la par que

---

<sup>4</sup> El título de *Comunidad Universal* es tradicional y recurrente. Así, por ejemplo, la clásica *Historia de la teoría política* de George H. Sabine dividía su recorrido por la historia aludiendo a la estructura política característica de las consabidas épocas históricas. La antigüedad quedaba bajo el rótulo de *La Polis* (*la teoría de la ciudad-estado*) y la modernidad bajo *El Estado* (*la teoría del Estado Nacional*). La morfología medieval no aludía en modo alguno a la forma del Estado, y era definida en términos clásicos como *La Comunidad Universal*. Cf. G. H. Sabine. (1937) *Historia de la teoría política*. F.C.E. Méjico 1994. (3ª edición). Por supuesto, la idea es recurrente en los filósofos y teólogos de la propia Iglesia, puede verse, por ejemplo. Guardini, Romano. *La imagen del mundo en la Edad Media*, en *El ocaso de la edad moderna*. Obras. Ediciones Cristiandad. Vol. I. Madrid 1981. Págs. 33-52.

Por otra parte y relativamente al margen de la discusión reciente sobre el rótulo *metapolítica*, decidimos acudir a dicho término para designar esa forma de configuración de la vida colectiva en la que el remoto análogo del estado se encuentra supeditado a un horizonte metafísico que, desde un punto de vista mera o estrictamente político, sólo puede ser concebido como *ideológico*. A este respecto constataba H. Pirenne una evidencia: “*El inmenso territorio extendido desde las fronteras del Elba y del Danubio hasta la frontera del Ebro en España y hasta las posesiones del Papa en Italia, carece de los caracteres esenciales que constituyen un Estado*”. (Pirenne, H. *Historia de Europa*. F.C.E. Méjico. 1981, pág. 81). Un debate reciente sobre el rótulo *metapolítica* puede seguirse en: Bueno, Gustavo. [En torno al rótulo “Metapolítica”](http://www.tribunadeeuropa.com/?p=13979). El Catoblepas Nº 128. Octubre 2012, pág. 2. Alberto Buela: <http://www.tribunadeeuropa.com/?p=13979>. Para un tratamiento de la idea de *metapolítica* cf. Bueno, Gustavo. *España frente a Europa*. Alba. Barcelona.1999

indefinidamente abierta. Modo de vinculación que sostiene una forma relacional de identidad, frente a la pretendida identidad substancial del individuo moderno<sup>5</sup>. Se trata de la estructura característica de un parentesco o filiación que se habría conjugado con la arquitectura defensiva del feudo. Una co-determinación entre organización defensiva o de protección y articulación de parentesco, que resultaría de la arriesgada coyuntura de agresión y violencia que conoció el occidente europeo en el umbral del milenio. Indicamos asimismo la posibilidad de una interpretación antropológico-política de la teología cristiana que, en semejante coyuntura, constituiría la bóveda ideológica que la singular institución eclesiástica habría sostenido, en el desempeño de su función conjuntiva del espacio de la Cristiandad. Por lo demás ese universalismo comunitario caracterizó el despliegue del cristianismo desde sus inicios, como se reconoce al contemplar la compleja naturaleza de la Iglesia ya en su estado naciente:

*“Lo que impresionaba y percibían cada vez más los no cristianos no era tanto el número de miembros de cualquier comunidad, sino la difusión geográfica de la Iglesia dentro y fuera del Imperio, así como su espíritu de comunidad”*<sup>6</sup>

No cabe duda de que la teología a la que aludimos – propiamente el desarrollo medieval de la teología cristiana – hubo de nutrirse de concepciones antiguas de la filiación y del parentesco, ordenadas ahora al sostenimiento del nuevo orden de vida colectiva. La idea misma de *persona* – de estirpe teológica – encontraría en ese escenario un importante desarrollo, contando con su génesis anterior en el espacio de definición y discusión dogmática de los primeros concilios de la iglesia cristiana con su importante efecto sobre el derecho romano, firmemente recogido ya a partir del ordenamiento de Justiniano<sup>7</sup>, que puede juzgarse *“una remodelación cristiana deliberada de la herencia jurídica del imperio, mucho más consciente de la labor que la*

---

<sup>5</sup> Sobre la diferencia entre identidad relacional e identidad substancial puede verse, aunque la autora utiliza claves de interpretación muy distintas, el siguiente título: Hernando, Almudena *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz. Madrid. 2012

<sup>6</sup> MacCulloch, Diarmaid. *Historia de la Cristiandad*. Debate. Barcelona. 2011, pág. 195

<sup>7</sup> De la contraposición comunidad-sociedad se deriva una línea de acción que es casi un lugar común inscrito, además, en la fuente misma de la sociología clásica. Se trata del proyecto de constitución comunitaria de la gran sociedad moderna. En efecto, en la raíz clásica del proyecto sociológico, cuya figura determinante es Comte, se halla el diseño de una inviable religión universal sobre la base del “espíritu positivo”: “...el único principio efectivo de esta gran comunión intelectual que constituye la base necesaria de toda verdadera asociación humana”. A su parecer, sólo la filosofía positiva podía realizar “este noble proyecto de asociación universal que el catolicismo en la Edad Media, había esbozado prematuramente, y que era en el fondo necesariamente incompatible, como la experiencia ha demostrado, con la naturaleza teológica de su filosofía, la cual instituía una coherencia lógica demasiado débil para ofrecer una eficacia social de esta naturaleza”. (Comte. A. *Disc.*, 34. Citado en Lubac, Henri de. *El drama del humanismo ateo*. Epesa. Madrid. 1949 pág. 209). Desde las páginas que siguen se entenderán las distancias insalvables que nuestra comprensión de la modernidad mantiene con respecto a la perspectiva positivista que, sin embargo, ha notado la singularidad de la teología metafísica de la Comunidad Universal y se ha erigido – de modo ejemplar – en su contrafigura convirtiéndose así, a nuestro juicio, en símbolo y clave del curso de la modernidad.

*anterior armonización de la legislación romana llevada a cabo en el siglo IV por otro emperador cristiano, Teodosio II*<sup>8</sup>. Aunque en el Occidente este ordenamiento jurídico desaparecería durante siglos, con la desaparición misma del Imperio, sin embargo su redescubrimiento en el siglo XI desempeñaría un papel significativo en la remodelación gregoriana de la sociedad, que sentaría las bases de todos los sistemas jurídicos occidentales concebidos desde entonces.

Tras esta compleja *analepsis* al pasado orden medieval, el consiguiente ensayo de *prolepsis*, o de retorno a nuestro presente de problemática globalización, requería alguna idea de las fuerzas motoras del proceso de la modernidad. Idea cuyo fundamento sólo puede encontrarse, a su vez, en un cierto diagnóstico sobre sus efectos presentes. Nuestro enfoque discierne el proceso en términos negativos, pero esa negación posee muy diversas dimensiones o momentos. La sociedad universal de nuestros días posee una paradójica realidad, que no es simple irrealidad, y la negación de la que resulta no es simplemente aniquilación o mera destrucción. El proceso puede contemplarse como una negación por abstracción o reducción, de la que resulta no un vacío perfecto o una ausencia sin entidad, sino una potencia energética e indeterminada cuya peligrosa inestabilidad se manifiesta en todos los aspectos de la existencia humana moderna, tendencialmente post-antropológica. A esa potencia energética indeterminada alude la imagen de la *fluidez*, desarrollada sobre todo por Z. Bauman. Esa naturaleza *negativa* del proceso de la modernidad se corresponde, en la filosofía que busca concebirla, con la moderna comprensión de la dialéctica:

*“En términos filosóficos, su legado más importante (del Fausto de Goethe) es la dialéctica – la idea de que el progreso depende de una continua “negación” o anulación de la moral tradicional –. Esta idea, que pasaría de Goethe a Hegel y de aquí a Marx, ha representado una funesta herencia para el pensamiento moderno.”*<sup>9</sup>

Hemos buscado desde este enfoque primero delinear, para posteriormente integrar, los momentos o dimensiones de dicho proceso negativo o abstractivo de la modernidad. Desde nuestra perspectiva estos momentos de negativa abstracción, que definen el proceso de la modernidad, se hallan siempre en una u otra de las dos dimensiones primarias – conjuntiva y basal – de toda sociedad y específicamente de las sociedades modernas, con un efecto fundamental sobre su dimensión cortical. Un

---

<sup>8</sup> MacCulloch, Diarmaid. *Historia de la Cristiandad*. Debate. Barcelona. pág. 472 y ss.

<sup>9</sup> Skidelsky, Robert y Edward. *Cuánto es suficiente. Qué se necesita para una “buena vida”*. Crítica. Barcelona. 2012. Pág. 72. Es la idea de una terrible determinación oscilatoria cuyo momento fundamental es negativo. El progreso se alza sobre la negación, el objetivo positivo esconde un elemento de vacío o de nada. La dialéctica histórica define un curso absolutamente impersonal cuya fórmula resume académicamente H. Marcuse del siguiente modo: *“Aquello que es, no puede ser verdad”*; pero cuya más precisa formulación procede, acaso, de Mao: *“Creemos en la dialéctica, así que no podemos dejar de estar a favor de la muerte”* (Jung Chang y John Holliday. *Mao: The unknown Story*. Jonathan Cape. Londres 2005. Citado en Skidelsky, R. y E. Op. Cit. pág. 78)

efecto cortical consistente en un resultado asimismo negativo: la llamada política del equilibrio entre potencias o de la razón de Estado.

Estos momentos – ya se les reconozca naturaleza (fundamentalmente) conjuntiva o basal – convergen en un resultado que, al menos intencionalmente, constituye una auténtica *metábasis*. Esta *metábasis*, que constituye el referente remoto dibujado en el horizonte del proceso de la modernidad, puede indicarse de diversos modos. Aquí lo haremos del más directo: se trata de la constitución del *hombre nuevo* o del *superhombre*. La producción del neo-hombre por el hombre es el punto de fuga en que se aúnan las dimensiones conjuntiva y basal de la modernización.

Pero el proceso de la modernidad, formalmente negativo, carece de suyo de capacidad de transformación en un movimiento constitutivo o positivamente generador<sup>10</sup>. Por prolongar la metáfora: el punto de fuga, en que converge el proceso en sus dimensiones basal y conjuntiva, es decir, la producción del nuevo hombre tiene únicamente el valor de un “punto impropio” situado en el infinito. Y, en efecto, la pretendida idea del superhombre resulta siempre un mito oscuro que posee únicamente una realidad negativa, de suerte que sólo cabe señalar, a este respecto, el fin del hombre. Esta tesis, aunque radical, es bastante común en la sociología contemporánea y viene siendo anunciada desde hace tiempo en la filosofía social y política moderna.

En efecto, el final del humanismo o el ocaso del hombre – no sólo de la antropología sino del viejo hombre “de sangre y esperma” superado por el avance de las biotecnologías – nos pareció el signo más característico de una *metábasis* en el pretendido proceso de constitución o construcción del mundo por la subjetividad moderna. La posición característica de la metafísica moderna, definida habitualmente

---

<sup>10</sup> Impotencia que se manifiesta del modo más pleno, en otro plano, en la inviabilidad de la religión positiva, incapaz de erigir el nuevo poder espiritual que Comte juzgara “*la única solución realmente propia para la revolución occidental*”. Aunque manifestamos nuestro acuerdo con la necesidad de un “poder espiritual” entendemos, sin embargo, que el espíritu positivo, en cualquiera de los numerosos avatares que ha conocido a lo largo del siglo XX, carece de la potencia constructiva que Comte le atribuye y es, únicamente, un momento – aunque quizás culminante – de la fase negativa o disolutiva de la Era de la Crítica. Entre las formas en que el “espíritu positivo” se ha desplegado a lo largo del pasado siglo la más firme ha sido la *positivista-lógica* que, asociada al desarrollo de la llamada *filosofía analítica*, ha tenido como insoslayable núcleo programático la formación de la Ciencia Unificada cuya realización definitiva implica siempre, de un modo u otro, una *ciencia de la ciencia* que, en el caso de Comte, vino a ser la sociología o después la moral positiva. Décadas después esa *ciencia de cierre* aparecerá bajo la forma de la lógica formal o de la epistemología genética o de la biología del conocimiento. En todo caso, una *ciencia de cierre* capaz de construir sus presuntas verdades a partir de los campos de las restantes ciencias, que quedarían unificadas por dicha ciencia final y total. De hecho, estas ciencias de la ciencia – y su mera pluralidad así lo delata – no son otra cosa que avatares del programa filosófico (no científico) positivista. Hoy día el viejo ideal positivista de la “ciencia unificada” puede juzgarse cancelado, sin perjuicio de lo cual sigue latiendo ocasionalmente bajo las pretensiones hegemónicas de las llamadas *neurociencias*. Sobre sus ruinas se busca, pese a todo, construir la sociedad racional (económico-técnica) de nuestro tiempo.



por la rotación de las posiciones mutuas del sujeto y el objeto del conocimiento (lo que involucra la rotación de las posiciones de Dios y del hombre), alcanzaría su paso al límite con el despliegue definitivo de las antropotécnicas capaces de producir al hombre.

*“...mientras se trata del Adán cerámico sabemos suficientemente cómo aclarar el enigma de su existencia, precisamente porque son conocidas las reglas de manipulación del barro por las que se llega con seguridad a figuras androides. Para la manipulación posterior de la estatua hasta convertirla en un hombre vivo hay que poner en juego, sin embargo, un plus neumático o noógeno para cuya imitación faltan hasta ahora, al parecer, las reglas de procedimiento. La inhalación de vida era un procedimiento técnicamente supertécnico, que durante el período entero del pensar metafísico-religioso hubo de ser considerado en exclusiva como patente de Dios.”<sup>11</sup>*

Pero el viejo sujeto de la modernidad, más allá de adquirir una especulativa conciencia de sí, se pretende capaz de autoproducción en un bucle (no meramente representado, sino ejercitado por la industria y en especial por la industria genética y las tecnologías de la identidad) que lo erige, presuntamente, en auténtica *causa sui*.

*“...lo que era técnica secreta de Dios ha de convertirse en un proceder humano público. ¿Lo que llamamos historicidad quizá no sea otra cosa que la cantidad de tiempo necesaria para el intento de repetir humanamente la artimaña de Dios?”<sup>12</sup>*

La modernidad, que busca suspender la historia, tiene en las *antropotécnicas* contemporáneas – contando con su pretendida eficacia – la clave que cierra el curso histórico. A nuestro juicio, sin embargo, este paso al límite que define el horizonte intencional del nuevo mundo, lo es de un proceso que hunde sus raíces en la misma morfología comunitaria de partida y que se realiza a través de momentos o dimensiones convergentes que hemos querido registrar. Todos ellos confluyen en la idea de una post-humanidad que se presenta como una *sociedad universal* de *individuos substantes* dotados de una racionalidad perfecta, es decir, de una subjetividad *individual, es decir, impersonal* y resumida a los márgenes del cálculo de beneficios, tanto en su rendimiento productivo cuanto en sus ejercicios de consumo responsable.

Ahora bien, ese horizonte lo es de un curso que puede verse – atendiendo primero a su dimensión conjuntiva – como un proceso de desvinculación o disolución de los lazos o vínculos entre los hombres, a través del que se realiza la sociedad (de los individuos) llamada a menudo sociedad civil o burguesa. Dicho proceso de desarraigo posee numerosos aspectos, todos los cuales pueden agruparse en ese mismo objetivo *liberalizador* o negador de todo vínculo o constitución metasubjetiva o supraindividual.

---

<sup>11</sup> Sloterdijk, Peter. *Esferas I*. Siruela. Madrid. 2009, pág. 44

<sup>12</sup> Ibid. pág. 46.

Desde el trazado de dicho curso vemos la figura del *útero artificial*, con las consiguientes *tecnologías de la identidad*, como el signo de un avance definitivo en el proceso de constitución del *individuo sustantivo*, una figura que estaría ya “más allá de la serie” que ha significado la tradición o continuidad antropológica (es decir, como una auténtica *metátesis a otro género*). Se trataría de la conformación de un sujeto capaz de alentar – por decirlo al modo de Sloterdijk – fuera de la esfera nutricia de la tradición, vieja *alma mater* que sería sustituida por el diseño científico de una nueva esfera tecnológica.<sup>13</sup>

Dicho proceso resulta negativo – rígidamente emancipatorio o liberador, según una idea estrechamente negativa de libertad – por cuanto consiste en la suspensión o destrucción intencional de todo límite de la acción estrictamente individual<sup>14</sup>. Esos límites de la acción proceden en buena medida de la rémora que, a este respecto, supone todo vínculo *personal* entre los hombres. La liberación supone inicialmente la suspensión de límites jurídicos o políticos opuestos a la acción del sujeto individual (límites históricos), pero se orienta finalmente a la destrucción de los vínculos próximos y personales o comunitarios (límites antropológicos). Pero éstos últimos resultaron, a nuestro juicio, *constitutivos* de la misma consciencia y sostén elemental de la identidad personal, de suerte que su negación supone el fin del hombre de la tradición. La comunidad elemental ha venido siendo la matriz o el sustrato capaz de generar y sostener la existencia personal humana, de suerte que la extensión de la Crítica a dicho sustrato sólo puede proponerse a la vez que se propone la superación del viejo hombre.

La incesante crítica ultramoderna, fundada en los tres grandes escoliarcas de la abundantísima escuela de la sospecha, ha querido desvelar finalmente – tras toda

---

<sup>13</sup> Ese *individuo sustantivo* es el elemento del universal-distributivo que constituye la nueva Humanidad, horizonte de la revolución moderna. Comte presintió en el catolicismo – del modo invertido que caracteriza a la modernidad – la anticipación de su religión positiva, viendo en la figura de la Virgen-madre la oscura prefiguración de una Humanidad universal-distributiva de individuos sustantivos, cuya sustancialidad es llevada al límite, precisamente, al alcanzar su naturaleza de hijos de las biotecnologías de la identidad, es decir, hijos de una madre intacta pretendidamente capaces de autogeneración.

<sup>14</sup> Aún cuando parece ser una liberación únicamente para **individuos de facto**, es decir para aquellos que realmente están en condiciones de imponer su voluntad, dominadores e individualizados (Cf. Hernando, Almudena. *La fantasía de la individualidad*. Katz. Madrid. 2012, en especial capítulo V. *La individualidad o la identidad cuando se posee poder sobre el mundo*. págs.85-98). Éstos *individuos de facto* son una minoría en el conjunto masivo de **individuos de iure**. Según una distinción que, reformulando la vieja división en clases socioeconómicas, formula Z. Bauman. “Este breve examen del nuevo cosmopolitismo parece indicar que los triunfadores (quienes logran convertir la individualidad de iure, una condición que comparten con el resto de los hombres y mujeres modernos, en individualidad de facto, una capacidad que los distingue de un gran número de contemporáneos) no necesitan la comunidad”. (Bauman, Z. *Comunidad*. siglo XXI. Madrid. 2009. p. 53) La llaga que deja la pérdida de la vinculación en la comunidad (*culpa*) no dejará de doler a unos y otros, sin duda de modo diferente, pero no necesariamente distinto por su naturaleza. La diferencia se reduce al terreno económico político, el mismo terreno en que se distinguen estas clases meramente socioeconómicas. La semejanza puede hallarse a más profundidad, en el terreno antropológico.

forma de conciencia personal – unas estructuras profundas de dominación, de carácter inconsciente, fruto de la estructura comunitaria que, heredada del fondo de la tradición, queda profundamente impugnada. En efecto, semejantes estructuras – finalmente desveladas – remiten a las formas residuales de articulación comunitaria, cuyo último vestigio ha sido la familia nuclear o burguesa. La final descomposición de esta esquirra de comunidad ha de arrojar la figura solitaria del individuo sustantivo; una figura cuya culminación prometen las tecnologías del yo y la ingeniería genética. Aquí el lugar del freudismo ha sido determinante y a la comprensión de su fuerza destructiva dedicamos algunas páginas.

Así se realizaría, en el límite, la figura del Individuo, es decir, la de un sujeto cuya fuerza de sujeción o subjetivación (su identidad) se pretende libremente autoimpuesta, un sujeto que genera su propia *assujettissement* desde la más perfecta libertad (negativa). Se trata, naturalmente, de un sujeto sin constitución o sin naturaleza, un sujeto inesencial que queda bien definido como una *potentia* infinita y, acaso finalmente, como *potentia gaudendi*<sup>15</sup>.

Ahora bien, atendiendo a la dimensión basal, señalamos que la anteposición o el avance de la sociedad de los individuos (civil o burguesa) producto de la liberación, ha sido leída por importantes clásicos de la teoría social, entre los que destaca Karl Polanyi, como un movimiento de reducción de la íntegra realidad antropológica a su dimensión económica<sup>16</sup>. Una dimensión que fuera en principio sólo una dimensión *embebida* – es el término que usa K. Polanyi – en una realidad antropológica multidimensional que originalmente la trasciende. Las operaciones económico-técnicas – siempre necesarias – estuvieron a lo largo de la historia y hasta el umbral de la modernidad funcionalmente *integradas* y *subordinadas* al sostenimiento del cuerpo colectivo, de manera que la estructura económica aparece a modo de endoesqueleto de un “cuerpo social” que no es de suyo económico sino, a nuestro entender, de carácter comunitario. Es decir, la economía estuvo históricamente integrada en el cuerpo comunitario merced a un tejido conjuntivo de vínculos interpersonales de carácter no económico-técnico. Vínculos de un carácter hoy apenas reconocible:

---

<sup>15</sup> Es una expresión espinosista utilizada por Beatriz Preciado y a la que referiremos repetidamente en estas páginas. Cf. Preciado, Beatriz. *Testo-yonqui*. Espasa. Madrid. 2008. Entendemos que se trata de lo que también quiere pensar *Tiqqun* en la figura del *Bloom*, si bien aquí al objeto – ultracrítico y ultramoderno – de recrear la comunidad lejos de su morfología tradicional y de cualquier identidad o “mala substantialidad”. Cf. *Tiqqun. Primeros materiales para una teoría de la jovencita. Seguido de Hombres-máquina: modo de empleo*. Acuarela-A. Machado. 2012.

<sup>16</sup> La estrecha relación entre los teóricos del primer liberalismo y los economistas clásicos es sólo un signo de esta consubstantialidad de las diversas dimensiones – social, económica o política – del proceso de la modernidad. La teoría de la sociedad presente en la obra de los economistas clásicos (A. Smith, D. Ricardo, T.R. Malthus, Jeremy Bentham, Robert Torrens, James Mill, J. R. McCulloch, Nassau Senior, John Stuart Mill...) es esencialmente la misma desplegada por los primeros liberales (J. Locke, D. Hume, Adam Ferguson, Francis Hutcheson, Thomas Reid...) y tiene detrás un mismo concepto de la realidad antropológica, una misma – substantialmente individual – idea del hombre.

relaciones de *apoyo y reconocimiento mutuo* entre próximos transitivamente inmediatos o sucesivamente contiguos.

Así pues este otro aspecto, siempre negativo, del proceso de la modernidad remite – en la dimensión basal del proceso – a la reducción económica de la existencia. La Era de la Crítica, extendida a lo largo de varios siglos en oleadas sucesivas, habría servido de ariete de demolición de las fuerzas que envolvieran tradicionalmente a la actividad económica, fuerzas limitadoras de la eficacia comercial y productiva, que la Crítica concibe como fuerzas represivas de la potencia emprendedora de los emergentes capitanes del comercio y de la industria: *individuos substantes* erigidos en campeones de la nueva economía. Han sido justamente estos capitanes del comercio y de la industria los mismos *individuos* que – habitantes de *logias, salones, clubes o academias* – se opusieron desde estos espacios públicos, pero pretendidamente apolíticos, al viejo orden constrictor de su individual voluntad emprendedora. Así es como hemos llegado a contemplar esa *Ilustración* que iluminara la Era de la Crítica, en atención a sus propios términos, como el arma ideológica de las fuerzas de la gran emancipación político-económica moderna<sup>17</sup>.

De este modo el sujeto o el agente de esa crítica puede identificarse indudablemente con las fuerzas de la vanguardia económica, que integran la emergente sociedad civil (*burguerliche Gesellschaft*) y, por otra parte, el objeto de semejante crítica ha de hallarse en toda traba capaz de limitar su creciente potencia, la *potentia* de su nuda voluntad individual. Límites inicialmente jurídicos, políticos o económicos relativos a la dimensión histórica o política de las realidades antropológicas. Pero la continuación indefinida de la Crítica ha alcanzado, finalmente, unos límites de otra naturaleza: límites culturales, gramaticales, bioquímicos... siguiendo un proceso cuyo final desconocemos. Alcanzado el plano elemental o antropológico de esos pretendidos límites, la crítica acabará aboliendo toda estructura metasubjetiva, que juzgamos generadora y constituyente de la subjetividad personal. La hipercrítica anuncia así el ocaso del viejo hombre.

La desvinculación perfecta, que caracteriza a la “era del aislamiento mutuo” (una expresión que procede de Dostoievski), y la reducción económica de la existencia antropológica son, en resumen, las dos dimensiones convergentes del proceso privativo o abstractivo de la modernidad. Así es como en nuestros días parece próxima la irrupción de la figura del *hombre nuevo*, último resultado de la gran emancipación pero, por otra parte, presenciamos todavía entre sombras la figura decadente del *hombre viejo*. Figuras ideales ambas y correspondientes a los referidos tipos de Comunidad y de Sociedad. En nuestra cotidiana realidad sólo hallaremos la existencia histórica del *hombre moderno* que todavía encarnamos y cuyo perfil sólo comenzó a

---

<sup>17</sup> Muy informativo a este respecto Cf. Munck, Thomas. *Historia social de la ilustración*. Crítica. Barcelona. 2001

apuntarse, a nuestro juicio, en el espacio urbano – valdría decir *civil* – de las ciudades medievales.

En efecto, en esa atmósfera urbana se fue abriendo un espacio, dinámico y expansivo, a la acción comercial *a distancias crecientes* y esa inicial actividad comercial, que habría sido la fuerza que empezara a rasgar el tejido comunitario, constituyó a su vez la potencia que animara y diera su impulso primero a la nueva eficacia productiva. A su vez la enorme potencia de producción industrial realimentaría la actividad comercial en una dinámica incesante, de volumen y velocidad continuamente aumentada. Éste es, al fin y al cabo, un lugar común:

*"El comercio a larga distancia es la actividad económica característica de la época moderna; la recuperación económica de los siglos XII y XIII se vio considerablemente amplificada con los "grandes descubrimientos" de principios del siglo XVI. Apareció así una "economía mundial" que relacionaba Europa con los países de ultramar. La época moderna finaliza cuando el factor comercial es sustituido, en la dinámica del crecimiento, por el factor industrial, es decir, cuando los estados europeos han franqueado el estadio de despegue (take off)"*<sup>18</sup>

En el interior del amurallado contorno de las ciudades medievales se produjo la primera liberación de la férrea estructura del *beneficio* feudal y esa inicial liberación de la gleba pasará primero del dintorno al entorno del burgo (*forisburgus* o *novus burgus*) para abrirse paso cada vez a mayores distancias en la forma del comercio transcontinental. En efecto, la libertad lo fue originariamente para el movimiento y el cambio. Los hombres liberados de las ataduras feudales empiezan a *moverse libremente y a creciente velocidad* en el ejercicio de la renacida actividad comercial a larga distancia. A lo largo del Medievo el espacio de ese movimiento será todavía la tierra y sólo a partir del siglo XVI el comercio se abre al mar; lo que induce una radicalización de la existencia comercial.

Ahora bien, el comercio – como repetiremos aquí – **es mucho más que** el intercambio de productos individuales (alodiales) y hay que entender esa dimensión meta-económica del comercio – ese "mucho más" que el comercio es – para alcanzar a comprender su capacidad para erigirse en "destino del hombre". Nos hacemos cargo del asombro inquisitivo de Marx:

*"Cómo llega a suceder que el comercio, que **no es más que** el intercambio de productos individuales de diferentes individuos y países [...] gobierne el mundo entero, una relación que [...], como el antiguo destino, pende sobre la tierra y con mano invisible [...] dirige reinos y los vuelve ruinas, hace surgir pueblos y los hace desaparecer"*

---

<sup>18</sup> Péronnet, M. *Del siglo de las luces a la santa alianza. 1740-1820*. Akal. Madrid. 1991 pág. 25 (subr.mío)

Pero sucede que el comercio, el intercambio de bienes o de valores, el tráfico de objetos o de enseres, la circulación de las cosas por las manos de los hombres, no es una práctica inocua que pudiera juzgarse sencillamente *económica*, en el sentido perfectamente secularizado que el término ha adquirido en nuestra sociedad de consumo, una vez culminado el proceso de emancipación económico-política de la sociedad. Es, en suma, mucho más que el intercambio de productos individuales. “*Es un error pensar que el comercio no atañe a nuestro ser, sino a nuestro bienestar*” advertía con notable acierto Sir John Cotton, en el siglo XVII y desde la nación comercial de Europa<sup>19</sup>.

Entender ese suplemento o excedente real que – más allá de lo económico – encierra el intercambio de enseres, nos ha llevado finalmente a dibujar las líneas generales de la antropología filosófica que se presenta en la parte primera de este trabajo.

Consideramos, en suma, dos dimensiones nucleares en el mismo proceso de la modernidad: crítica disolutiva de los vínculos comunitarios y pujanza de la acción comercial tendente a la realización absoluta de la economía. El proceso ha avanzado trasponiendo importantes puntos de inflexión que significarían umbrales de aceleración o radicalización de un mismo curso cuya *metábasis* se sitúa, a nuestro juicio, en las nuevas capacidades antropotécnicas.

La apoteosis del comercio, a su vez motor radical de la misma industria que lo exagera y multiplica, acaba produciendo una *inversión* que permite caracterizar el tiempo nuevo de la modernidad. No en vano su efecto alcanza a la temporalidad histórica y está tras los discursos acerca del final de los grandes relatos y el ocaso de la historia. Esta inversión o subversión se manifiesta de diversos modos, que son otras tantas figuras de la hiperplasia por la que la economía, contenida en el viejo orden antropológico, ha pasado a definir en sus términos la íntegra existencia del hombre. Dicha inversión que define la novedad de la moderna sociedad de mercado puede tener como símbolo la conocida *ley de Say*, también llamada *ley de los mercados*<sup>20</sup> que indica la mutua aceleración de industria y comercio. Habría indudablemente otros

---

<sup>19</sup> Citado en Pincus Steve. 1688. *La primera revolución moderna*. Acantilado. Barcelona 2013, pág. 159

<sup>20</sup> “[...] Un producto terminado ofrece, desde ese preciso instante, un mercado a otros productos por todo el monto de su valor. En efecto, cuando un productor termina un producto, su mayor deseo es venderlo, para que el valor de dicho producto no permanezca improductivo en sus manos. Pero no está menos apresurado por deshacerse del dinero que le provee su venta, para que el valor del dinero tampoco quede improductivo. Ahora bien, no podemos deshacernos del dinero más que motivados por el deseo de comprar un producto cualquiera. Vemos entonces que el simple hecho de la formación de un producto abre, desde ese preciso instante, un mercado a otros productos.” (J.B. Say, 1803) Es un principio que anuncia las posiciones keynesianas y la apertura del Estado social. J. M. Keynes escribe: “*todo lo que dificulta los procesos de producción dificulta también los procesos de consumo de manera infalible*”. (Keynes, J. M. *Ensayos sobre la moneda y la economía*. Citado en Coriat, B. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid. 1991, pág. 96).

símbolos, puesto que la inversión alcanza a la integridad del orden antropológico<sup>21</sup>, pero entendemos que el momento en que la producción envuelve o subsume al consumo define con precisión el umbral de esta subversión de la tradición antropológica y señala, asimismo con notable precisión, al comercio (a larga distancia) como efectivo motor de la anteposición o hipóstasis de la economía (de mercado). Esta inversión irá necesariamente acompañada de una transvaloración radical de la vieja moralidad, conducente a hacer de los viejos vicios nuevas virtudes (*beneficios* según B. de Mandeville). Semejante transvaloración de valores<sup>22</sup> parte de la negación de toda limitación impuesta al comercio y al consumo, lo que pasa por la apología del consumo de objetos no necesarios, a través de la idea burguesa de un legítimo lujo de confort, opuesta al ilegítimo lujo ostensivo, que se juzga propio de las clases ociosas del antiguo régimen. En efecto, la apología ilustrada del lujo burgués, en cuyo seno se construye la moderna idea del trabajo animado y de sociedad ocupada<sup>23</sup>, ejecuta una eficaz inversión de la estimación tradicional, una verdadera “*Umwertung aller werte*”.

---

<sup>21</sup> En general cabría, siguiendo los análisis de M. Foucault, ir más allá de la *ley de los mercados* y señalar al propio desarrollo de la “nueva ciencia” de la *economía política* como símbolo en el proceso de reducción económica de la existencia antropológica. En su propósito – consubstancial o interno al ejercicio mismo del gobierno – de asegurar la riqueza del Estado, la economía política se desprende de cualquier reconocimiento de derechos metapolíticos “anteriores – dice Foucault – al ejercicio de la gubernamentalidad” – para hallar cierta naturalidad propia del mero ejercicio de gobierno, de la razón de Estado. La economía se aplicará al conocimiento de la naturaleza tanto de los objetos de la razón política o de la acción de gobernar, cuanto de la propia acción de gobierno. “*La naturaleza no es una región reservada y originaria sobre la cual el ejercicio del poder no debe tener influjo, salvo que sea ilegítimo. La naturaleza es algo que corre por debajo, a través, dentro del ejercicio mismo de la gubernamentalidad. Por decirlo de algún modo, es la hipodermis indispensable. Es la otra cara de algo cuya faz visible, visible para los gobernantes, es la propia acción de éstos. Su acción tiene un sustrato o, mejor, otra cara, y esa otra cara de la gubernamentalidad es justamente lo que estudia en su necesidad propia la economía política.*” Añadiríamos libremente: la economía política tiene por tema la infraestructura real –antropológica, concebida en términos económicos– de la acción política. Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978/1979)* Akal. Madrid. 2009, pág 29. Insistiremos en indicar el carácter de símbolo que atribuimos a la ley de Say, o en general a la economía política – sin confundir el símbolo y el proceso histórico que simboliza, aunque el símbolo adoptado tenga efectos y sea un actor directo en el proceso en cuestión –. Es la liberación histórica de normas y ataduras heredadas, que recaían sobre el ejercicio del comercio y la producción y no meramente la teoría económica que lo acompaña, la que genera la nueva sociedad. La teoría económica es símbolo del paso de un mercado como espacio de jurisdicción a un mercado vacío de jurisdicción pero que, precisamente por ello pretende desvelar un funcionamiento natural o verdadero (netamente infra-estructural), que se define en los términos del libre juego del intercambio. “*...algo que obedecía y debía obedecer a mecanismos “naturales”, es decir, mecanismos espontáneos...*” (Foucault. M. Op. cit. pág. 41)

<sup>22</sup> El premeditado uso de la expresión nietzscheana (*Die umwertung aller werte*) quisiera indicar la dirección que efectivamente toma esta filosofía y en general la llamada escuela de la sospecha contra la propia autorepresentación de los agentes de esta poderosa escuela de suspicaces.

<sup>23</sup> En relación a esta cuestión resulta de gran valor la obra de Fernando Díez Rodríguez Cf. Díez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo*. Península. Barcelona. 2001. Díez, Fernando. *El trabajo transfigurado. Los discursos del trabajo en la primera mitad del siglo XIX*. PUV. Valencia. 2006. Díez Rodríguez, Fernando. *Homo faber. Historia intelectual del trabajo 1675-1945*. Siglo XXI. Madrid. 2014.

*“¿Qué pensarían Aristóteles y otros filósofos de la Antigüedad de nuestros apuros actuales? Los casos individuales de avaricia y extravagancia no les resultarían sorprendentes; el mundo antiguo ya tuvo su cuota de Midas y de Cresos. Tampoco se asombrarían por la dinámica de creación de deseos... Pero se quedarían de piedra al observar que veíamos estas actitudes, no como viles deformaciones, sino una parte normal e indispensable del mecanismo social, e incluso como señas de vitalidad. Aristóteles sólo conocía la insaciabilidad como vicio personal; no tenía ni idea de la insaciabilidad colectiva, políticamente orquestada, a la que denominamos “crecimiento”. ”<sup>24</sup>*

Así pues, ha sido el comercio a larga distancia el principio motor en el despegue (*take off*) de la revolución industrial y productiva. Por lo mismo resulta necesario reparar en la paradoja que supone que el mismo comercio sea un generador de escasez, puesto que ésta es condición de su propio rendimiento. El comercio alienta únicamente en la atmósfera de la escasez de mercado, dado que sólo en tales condiciones puede alumbrarse el beneficio comercial. Pero entendamos bien que semejante escasez puede producirse en el contexto de una asombrosa tormenta productiva, merced a la labor paciente que el mercado saturado de bienes realiza sobre el carácter y la persona. Esta labor pasa por la constante incitación a una laboriosidad orientada – merced a una alta retribución – al consumo de objetos no necesarios, consumo de lujo que se erige en motor de la actividad laboral y fuente de energía al parecer infinita.

La vieja tesis de la utilidad de la pobreza – todavía esgrimida por Bernard Mandeville – exigía salarios de mera subsistencia como único modo de mover al trabajo servil a unos individuos que, próximos al orden tradicional, se dejarían llevar al reposo, unas vez satisfechas sus necesidades más inmediatas. Dibujarían así la conocida curva decreciente de oferta de trabajo (*backward-bending-supply curver*), pero pronto se hará valer – ya en el entorno de la fisiocracia pero, desde luego, en la obra de Smith y los defensores de una sociedad “de libertad natural” – la necesidad de una alta retribución y el consiguiente consumo de lujo como medio de animación de la laboriosidad<sup>25</sup>. Ese consumo de lujo supone un trabajo constante sobre el deseo del que resultará un estado de insatisfacción permanente, construido, sin embargo, en las condiciones de un mercado pletórico de bienes.

---

<sup>24</sup> Skidelsky Robert – Skidelsky Edward. *Cuánto es suficiente. Qué se necesita para una “buena vida”*. Crítica. Barcelona. 2012, pág. 93.

<sup>25</sup> Para el análisis del proceso de constitución de la moderna idea de trabajo Cf. Díez Rodríguez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*. Península. Barcelona. 2001. La apología del lujo y el desarrollo de la moderna idea de trabajo tuvieron su referente en España, en la figura de autores ilustrados como Juan Sempere Guarinos, Gaspar M. de Jovellanos, Luis Cañuelo o Francisco Romá Rosell, entre otros. Todos ellos alientan actitudes positivas ante el consumo como factor multiplicador del crecimiento económico. Cf. Cruz Valenciano, Jesús. *El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX*. Siglo XXI. Madrid. 2014. (En especial el capítulo IV. El buen tono y la cultura de consumo. págs. 161 y ss.)



Este proceso deja ver, de nuevo, el efecto disolutivo que el curso de la modernidad produce en la dimensión conjuntiva de la sociedad, aunque en este punto se aplica en especial sobre un consumo que adquiere finalmente un formato *individual, lúdico-libidinal y de masas*. Un consumo que tiene tras de sí ese amor propio, estimulado socialmente por la codicia y la emulación, que fuera denunciado al menos desde el siglo XVIII, ejemplarmente en la obra de Rousseau. Es el estilo de consumo de la nueva subjetividad privada, estanca o individual situada en concurrencia con otros sujetos análogos en la gran sociedad universal, una forma de subjetividad que acaso alcance su optimización – tanto en la producción cuanto en el consumo – una vez resulte de la (re)producción industrial completa. Acaso entonces el individuo, que todavía hoy viste los andrajos de su vieja figura personal, adquiera el formato exacto de una *caprichosa potencia indeterminada*.

*“Porque la mutación metafísica operada por la ciencia moderna conlleva la individuación, la vanidad, el odio y el deseo. En sí, el deseo, al contrario que el placer, es fuente de sufrimiento, odio e infelicidad. Esto lo sabían y enseñaban todos los filósofos: no sólo los budistas o los cristianos, sino todos los filósofos dignos de tal nombre. La solución de los utopistas, de Platón a Huxley pasando por Fourier, consiste en extinguir el deseo y el sufrimiento que provoca preconizando su inmediata satisfacción. En el extremo opuesto, la sociedad erótico-publicitaria en la que vivimos se empeña en organizar el deseo, en aumentar el deseo en proporciones inauditas, mientras mantiene la satisfacción en el ámbito de lo privado. Para que la sociedad funcione, para que continúe la competencia, el deseo tiene que crecer, extenderse y devorar la vida de los hombres.”<sup>26</sup>*

El comercio que anima la actividad industrial, generando una explosión productiva de intensidad sin precedentes, exige producir un consumo angustiado por la carencia en mitad de la gran área comercial, pletórica de bienes, que es la ciudad contemporánea<sup>27</sup>. La avara ansiedad de una subjetividad que en su paisaje saturado de adminículos de menesteroso, jamás reposa en la libre posesión de sus bienes, es la

---

<sup>26</sup> Houellebecq, M. *Las partículas elementales*. Anagrama. Barcelona. 1999, pág.162

<sup>27</sup> De ahí que resulte ingenua la esperanza, marxista y keynesiana, tal como la formula C. Rendueles, en el desarrollo tecnológico como motor productivo capaz de conducirnos a la abundancia: *“Mientras la escasez siga dominando, la cooperación y el altruismo no tienen ninguna posibilidad. El socialismo necesita un contexto de abundancia material.”* (Rendueles, C. *Sociofobia*. Capitán Swing. Madrid. 2013 pág. 44). En efecto, la escasez domina no sólo en el Tercer Mundo asolado por el hambre, sino también en las sociedades pletóricas de bienes. La atmósfera psicosocial de escasez angustiada es un producto fundamental de la hipóstasis moderna del mercado. Por lo demás, es el horizonte en el que el mismo Adam Smith vislumbra una superación de la postración antropológica a la que conduce la división del trabajo propia de la sociedad comercial. *“El tono general de la propuesta smithiana es más halagüeño (que el de la rousseauiana). La felicidad y la concordia nos pueden esperar al final de un largo periplo de trabajos y perdiciones. El hombre se reconciliará con la naturaleza y con sus semejantes en un mundo de la abundancia en el que habrá para todos y en el que la desigualdad será una contingencia no sustantiva”* (Díez Rodríguez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo*. Península. Barcelona. 2001, pág. 172)

plasmación precisa del envolvimiento del consumo por la producción. *“En la vida moderna lo superfluo lo es todo”*, escribió O. Wilde. Esta máxima es cada vez más profundamente cierta<sup>28</sup>.

El comercio se nos presenta así como raíz de una tormenta de irrealidad, encarnación de lo superfluo o realización de la banalidad, cuyo efecto ontológico ha sido bien señalado por Günther Anders, cuyas palabras hemos repetido en varios lugares de este trabajo:

*“Cuando lo lejano se acerca demasiado, lo cercano se aleja o desaparece. Cuando el fantasma se hace real, lo real se convierte en fantasma”*<sup>29</sup>

Lo lejano se nos acerca hasta inundarnos en las grandes áreas comerciales y su acercamiento nos aleja lo próximo, que deviene no tanto irreal, en sentido estricto, cuanto crecientemente sugestivo e ilusorio. La negación no es absoluta o analítica sino generadora o productiva, negación dialéctica – como decíamos – cuyo efecto carente de positividad no es, simplemente, nada, sino una realidad demediada, insuficiente, virtual. La atmósfera de sugestivo ensueño que habitamos tiene su última razón de ser – según defenderemos – en la nueva dimensión y aceleración del comercio. Comercio finalmente al servicio de la industria super-productiva a la que inicialmente animara. Constituye además una sugestiva máquina del tiempo, dado que la aceleración del tráfico incide de manera directa y real sobre el tiempo de la vida. La telemática y la revolución logística – recuérdese la caja de Malcolm McLean – constituyen las piezas más visibles de esa sugestiva máquina del tiempo.

Así pues, el proceso que hemos querido describir partiría de la superación de las murallas de las viejas comunidades urbanas y el consiguiente desbordamiento, en primer lugar del dintorno al entorno de la ciudad pero inmediatamente de allí al mundo, es decir, de la extensión a una distancia creciente de la forma de existencia nómada del comercio. Entendemos que el proceso culmina en la actual recuperación de las murallas y las fronteras, pero éstas se trazan ahora tendencialmente en torno a cada individuo. Del modo más plástico se alzan en torno a las viviendas privadas que hoy se segregan del espacio público, mediante dispositivos de alarma y vigilancia crecientemente sofisticados. Áreas defensivas que separan de lo próximo y dotadas de medios de relación a distancia, de velocidad tendencialmente infinita.

*“En casi todas las ciudades del mundo están empezando a verse determinadas zonas conectadas por mecanismos muy potentes a otras partes “valiosas” del paisaje urbano, así como también a regiones muy distantes, nacionales e incluso internacionales. Al mismo tiempo, sin embargo, suele existir en esos lugares una*

---

<sup>28</sup> Cf. Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil Manifiesto*. Acantilado. Barcelona. 2014, pág. 19

<sup>29</sup> Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. (Vól I.) Pre-Textos. Valencia 2011, pág. 112.

*sensación palpable, cada vez más acusada, de falta de comunicación entre sitios y personas no muy distantes, aunque separados en el aspecto económico*<sup>30</sup>

Pero se olvida aquí que lo económico ha llegado a ser hoy toda la realidad y no meramente *un aspecto* de una realidad más rica. En efecto, a día de hoy, la separación económica ha devenido una separación *realísima* de lo próximo, que coexiste con un fantástico acercamiento de lo lejano. A este respecto hemos insistido a lo largo de nuestras páginas en el esfuerzo por medir en toda su profundidad real la diferencia sustancial que supone la inversión que venimos reseñando. Diferencia sustancial, en suma, entre el nuevo tiempo (*Neuzeit, modus hodiernus*) y la vieja historia humana.

La irrupción del nuevo orden comercial y productivo no es una simple diferencia parcial o cuantitativa, relativa al terreno económico concebido todavía como una dimensión específica, que en nada afectara a otras dimensiones de la vida humana. Supone, por el contrario, una transformación histórica sin parangón que, sin embargo, se quiere una transformación estrictamente económica. Entendemos que ***puede presentarse como tal transformación meramente económica, sólo porque consiste en la perfecta reducción económica de toda otra dimensión antropológica***. El mundo ha quedado reducido a las dimensiones del mercado planetario y su nueva forma de universalidad social. *Estrecha universalidad* (social), según una distinción procedente de G. K. Chesterton, que puede verse como ajustada contrafigura de la *amplia universalidad* (comunitaria)<sup>31</sup>. Formas de universalidad cuya naturaleza trataremos de comprender en estas páginas.

Parecerá evidente que nuestro extremado diagnóstico nos obligó a explicitar o tratar de esclarecer el valor ontológico que posee la producción, distribución y consumo de bienes, que preferiremos llamar *enserres*. Un alcance ontológico que trasciende las dimensiones de la economía de mercado a las cuales, como a un lecho de Procusto y contra la sustantiva potencia de la misma realidad, se trata de reducir la pavorosa capacidad constructiva humana (personal y comunitaria), es decir, su asombroso potencial de felicidad. En efecto, sucede que la idea de felicidad – desterrada del campo filosófico y político – sólo puede ser comprendida cuando se comprende la vieja condición humana. Por esto mismo la marginación de la idea de felicidad del discurso filosófico y político ha ido de la mano de la moderna negación de toda condición humana, del bloqueo crítico de toda antropología filosófica no estrictamente negativa.

Así pues, tuvimos que ensayar alguna comprensión del alcance *ontológico* de la actividad productiva en las páginas que figuran como parte primera de este trabajo. Con ello oponemos a la estrecha economía post-antropológica que nos asfixia, el esbozo de una concepción antropológica distinta, en la que la economía figura como

---

<sup>30</sup> Graham Stephen, Marvin Simon. *Splintering Urbanism*. N. York. Routledge. 2001. Citado por Bauman, Zygmunt. *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Arcadia. Barcelona. 2009, pág. 17

<sup>31</sup> Cf. Chesterton, G. K. *Ortodoxia*. Saturnino Calleja. Madrid. pág. 37 y ss.

un elemento nuclear, sin duda, pero esto significa no sólo envuelto, sino también atravesado y constituido por un espacio que lo subordina o sujeta y sólo en este sentido limita su abstracta potencia productiva.

## II.

El esbozo de una antropología filosófica que presentamos aquí, no se ha llevado a cabo de modo directo sino que, como sucede en general con la filosofía y las ciencias sociales, se construye contra los esfuerzos de la hipercrítica suspicaz (“pensar es pensar contra alguien”) que buscan culminar hoy el citado proceso emancipador o de superación del hombre por realización del individuo sustantivo.

No puede haber, por tanto, mejor modo de afrontar el diseño – siquiera sea esquemático – de una antropología filosófica, que mediante *la crítica de la crítica* suspicaz y, precisamente, procedemos a partir de la crítica de una distinción determinante de la eficacia economicista del marxismo, a saber, la distinción infraestructura-superestructura. Distinción que substancia la contradicción entre ideas subjetivas y realidad objetiva o “natural” (“natural” en cuanto independiente de la intencionalidad subjetiva), es decir, entre una realidad que se dice *substancial* y *estrictamente económica* – ajena en cuanto tal a toda estimativa – y una pretendidamente fantasmagórica envoltura ideológica.

La distinción infraestructura–superestructura formula nuevamente la *escisión*, reiterada en el pensamiento moderno, entre un orden de realidad pretendidamente profundo de carácter inconsciente, y un orden de las apariencias, superficial y de carácter consciente, así como la consiguiente *reducción* de los fenómenos más inmediatos al orden determinante de la realidad infraestructural, oculto y ajeno a la acción subjetiva meramente fenoménica. Este orden profundo de realidad pudo concebirse como impulso libidinal, dialéctica económica, o voluntad de poder. En todo caso, dicho plano infraestructural resulta de suyo ajeno a normas y valores, respondiendo a una legalidad objetiva, neutral o no estimativa. Las normas y valores serían externamente advenidos a este orden real y resultarían meramente superpuestos a la estructura profunda por los mismos sujetos cuya acción, al parecer, determina dicha estructura.

De una parte hemos tratado de desvelar la falacia escondida en esta separación entre una realidad independiente de la fenoménica subjetividad operatoria humana, pero capaz de determinarla, y esa misma praxis subjetiva que encubriría con un velo falaz los determinantes objetivos de su acción. El primer paso, orientado a poner de manifiesto la falacia envuelta en dicha distinción, nos condujo a impugnar el individualismo subjetivista, que subyace a las perspectivas modernas en general, en nombre del carácter comunitario y metasubjetivo del tejido antropológico que *constituye*, a la vez que vincula, a los sujetos (personas) a través de su *comunicación*

mediante objetos y, al tiempo, relaciona estos objetos a través de los sujetos que los usan y producen.

Con ello, aunque somos conscientes del carácter embrionario del esbozo antropológico que ofrecemos, esperamos haber tirado las líneas generales de una antropología capaz de medir la potencia ontológica de la estructura *común* en que el trabajo y el disfrute de sus resultados tuvo históricamente su lugar. Precisamente, siguiendo a Juan David García Bacca, utilizamos el término español “enferes” para hacer visible, en el signifiante mismo, el valor ontológico de los productos del trabajo. Nos oponemos en el mismo gesto al famoso *Dasein* heideggeriano que – etimológicamente análogo – tenía por referente el individuo humano y no, como en el español “enser”, los productos (alguien diría “extrasomáticos”<sup>32</sup>) del trabajo.

Los enferes (plurales y constitutivamente mediados por las **operaciones** de lo sujetos) así como la misma subjetividad operatoria antropológica (comunicativa o metasubjetiva y constitutivamente mediada por las **relaciones** entre los objetos) se constituyen y sostienen en su mutua mediación. El tejido así conformado responde a una característica singular – propia del campo antropológico – que se define por la *doble formalización de (la estructura de) los objetos y (las operaciones de) los sujetos*. *Éstos se comunican a través de los objetos, medio específico a cuyo través se establece dicha comunicación. Por su parte los objetos se articulan por medio de los sujetos.*

Se entenderá que tanto una circulación de objetos (uso y producción) sin comunicación entre sujetos, cuanto una comunicación cerrada sobre sí al margen de todo objeto resulten, desde esta perspectiva, una situación límite difícilmente concebible. Así como tampoco parece posible una comunicación entre puros sujetos dispuestos en un espacio vacío de enferes, lo que en cualquier ensayo de comprensión

---

<sup>32</sup> El calificativo de *extrasomáticos*, que puede indicar un aspecto en la condición de los enferes, no nos resulta apropiado porque inclina a situar el cuerpo – *soma* – fuera del juego constituyente de los enferes. Ahora bien, entendemos que el sujeto corpóreo mismo se constituye a través del proceso por el que se atiene a la morfología doblemente articulada, característica del orden antropológico. En ese proceso se produce la subjetivación del individuo (del cuerpo humano individual) merced a la objetivación de su conducta, que deviene praxis o acción metasubjetiva. Pero esa objetivación, por la que el comportamiento se atiene a la forma de los objetos, es la raíz misma de la aparición de una subjetividad antropológica específica o de una consciencia personal. Se conjugan así en la acción humana las dimensiones objetiva y subjetiva, conjugación de algún modo reconocida – aunque en términos aporéticos – en la distinción metafísica cuerpo-alma. Pero entendemos, además, que el cuerpo se acompasa a la estructura del orden cultural no sólo “de la piel hacia fuera” (en el espacio *extrasomático*) sino también en su dinamismo fisiológico o interno. Defendemos, en efecto, que la fisiología se conjugue con la conducta del sujeto de modo hondamente eficaz. El cuerpo mismo alcanza así su naturaleza propiamente antropológica hasta su íntima profundidad, hasta la entraña de sus elementos naturales. Diríamos que el cuerpo humano, sujeto a la morfología de los objetos, se objetiva; resultando así un singular producto de la misma acción humana en el que se plasma de modo directo la dialéctica sujeto-objeto. Por fin, esa singularidad lograda pasa por sujetarse a una estructura internamente comunitaria, en cuanto implica internamente la articulación o integración co-operatoria con una pluralidad de sujetos. Esta perspectiva – frente a la del *Dasein* – precave ante cualquier inclinación biologicista.

de toda forma de subjetividad la consiguiente comprensión de su inseparable horizonte histórico, de su *circunstancia*. Desde este enfoque comunitarista (metasubjetivo) la forma de producción y uso de los enseres *sujeta y subjetiva* (en el mismo acto) la operatoriedad de los individuos, que se definen así como humanos. De este modo los enseres – producto de la acción humana – constituyen y sostienen la misma acción, específicamente antropológica, de la que resultan. Esta conjugación dialéctica se define en el núcleo de la antropogénesis histórica, pero también, una vez levantado el edificio de la cultura, el individuo se constituye por *participación inmediata* (innata<sup>33</sup>) en su arquitectura, logrando así su personal subjetivación; lo que, a su vez, contribuirá al despliegue de la estructura cultural, merced a su propia comunicación intersubjetiva mediada por el uso y producción de enseres. Esta perspectiva crítica del individualismo metodológico/ontológico está conociendo recientes desarrollos en el campo de algunas ciencias sociales, la prehistoria y la arqueología en particular.

*“La arqueología ha interpretado (e interpreta) los objetos como un resultado pasivo generado por sociedades guiadas siempre por la misma lógica (que obviamente es la propia lógica del arqueólogo/a) por lo que le basta recuperar y descubrir los objetos o los datos económicos para explicar esa sociedad. Sin embargo, posiciones más recientes comienzan a demostrar la imposibilidad de separar sujetos y objetos en el análisis de una cultura (...) las personas construyen la cultura material tanto como la cultura material construye a las personas”*<sup>34</sup>

Si la subjetividad personal se constituye y sostiene, según nuestro enfoque, sobre la circulación y comunicación interpersonal de los objetos/enseres – entre los que las palabras ocupan un lugar especial<sup>35</sup> – puede comprenderse que la expansión y

<sup>33</sup> *Innata* en un doble sentido, ninguno de los cuales guarda relación con la vieja idea racionalista, lastrada por un enfoque moderno: individualista abstracto e idealista. El sujeto humano, que nace miembro de una especie biológica, es parte también de una esfera cultural que lo antecede, configurándolo no sólo desde el nacimiento, sino desde su elemental formación embrionaria, en la medida en que ésta se desarrolla envuelta por instituciones antropológicas. Ese *a priori biocultural* es la única forma de innatismo o de herencia que cabe reconocer.

<sup>34</sup> Hernando, Almudena. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción socio-histórica del sujeto moderno*. Katz. Buenos Aires. 2012, pág. 21. Nuestra perspectiva se aproxima, pues, a las que se reconocen como posiciones recientes en el terreno de las ciencias sociales, la prehistoria y arqueología en particular, como la *arqueología simétrica* o a los llamados *Estudios de Cultura Material Contemporánea*. Pero esta posición se puede encontrar en muy determinados desarrollos en los campos de la filosofía y la sociología modernas, no tan recientes. En todo caso, parece estar avanzando hoy en la investigación en ciencias sociales y los trabajos de Almudena Hernando y otros pueden servir de índice de este desarrollo con el que nuestro enfoque converge genérica y aproximadamente.

<sup>35</sup> A este problema de una *identidad relacional* alude, aunque de modo – a nuestro juicio – erróneo, P. Sloterdijk: “*Macho subraya que ese escucharse mutuo en la díada extrauterina sigue siendo la célula germinal medial de todas las conformaciones de comunidad, y que la conexión con otros mediante cordones umbilicales acústicos representa el principio central de la síntesis psicosocial. A la vez que escucha la propia voz se forma en el niño un núcleo-yo medial preoral (...) Pero, dado que la voz o las voces, no son objetos, resulta imposible mantener con ellas la relación que se expresa por la palabra “relación”. Las voces crean campanas acústicas que se propagan esférica y actualmente, y el único*

aceleración de la circulación, con la consiguiente fugacidad del consumo, así como la abstracción o *alejamiento* de la presencia inmediata del cuerpo operatorio en el acto de comunicación y cambio, habrá de suponer una auténtica conmoción en el tejido que conforma, en el acto de comunicación, nuestra subjetividad personal. Por no hablar de la forma de operatoriedad que el fragmentado automatismo industrial y el *scientific management* imponen al trabajo, forma en la que se repara más a menudo.

Así pues, la conmoción o revolución moderna no puede dejar de afectar al sustrato antropológico elemental y no es ya, por tanto, una revolución meramente económico-política, sino una transformación ontológica, que afirma en su horizonte la oscura figura del superhombre – o simplemente el ocaso del hombre – límite negativo que juzgamos infranqueable en el despliegue de la modernidad.

Pero en el mismo ensayo de definir el estatuto metasubjetivo o comunitario de la estructura de la personalidad antropológica, frente al individualismo (metodológico y ontológico) que induce el despliegue de la modernidad, nos vemos llevados a negar la realidad de una (infra) estructura no estimativa o neutra, sobre la que advendrían externamente valores que le serían ajenos de suyo. Así, hemos querido mostrar cómo la morfología *doblemente articulada* de los enseres les dota de una naturaleza *internamente normativa*. Una normatividad que define asimismo su costado subjetual o práctico, manifestándose directamente también en la operatoriedad antropológica inseparable del campo de enseres que usa y produce: los objetos constituyen normas que fuerzan un uso y producción asimismo normalizados.

Ahora bien, la constatación de dicha naturaleza normativa de los enseres supone la distinción formal de éstos respecto de los objetos usados por algunas especies zoológicas. Por lo mismo, la conducta de estos animales aparece dotada de una característica distinta de la acción específicamente humana. Se trata de una distinción formal que salvaguarda, sin embargo, la continuidad material que reconocemos entre una y otra, entre la conducta etológica y la acción antropológica.

En efecto, los enseres por sí mismos o en su propia estructura – una vez producidos – así como el uso normalizado que exigen, poseen una figura intrínsecamente normativa. Esto contradice el aparentemente luminoso argumento (racionalista) que opone *ser* y *valor*. Sólo si reconocemos la constitución normativa de los enseres y de los tejidos de enseres podremos desvelar la falacia escondida en la llamada *falacia naturalista*. Pese a la actual dificultad para el reconocimiento de dicha naturaleza *internamente axiológica de los enseres*, insistimos en reconocer en estos

---

*modo de participar en presencias vocales sólo puede describirse como un ser-en o estar-en, en la sonosfera actual; también el cordón umbilical vocal tiene, como el físico, estructura noobjetiva. Cuando la madre y el hijo intercambian misivas vocales en un juego directo de ternura, su relación recíproca es la perfecta autorrealización de una esfera bipolar íntima-acústica” (Sloterdijk. P. Esferas I. Siruela. Madrid. 2009, pág. 276)*

objetos culturales – siempre conjugados con la subjetividad que a su través discurre – un tipo de realidad cuyo *ser consiste en valer*. No cabría, pues, señalar su *realidad* con independencia de su *valor* como si éste pudiera sobreañadirse – como una superestructura – a una realidad, anterior y fundamental, estimativamente neutra.

En efecto, los enseres *valen de suyo al hombre* que los produce y utiliza, de modo que valen tanto como vale el hombre que los produce y utiliza, puesto que el hombre es la fuente de su valiosa realidad. Esta *co-determinación* nos permite ver al hombre – cada tipo de hombre – como medida de su cultura y a cada cultura como medida del hombre. Naturalmente se presupone aquí que sabemos qué sea el hombre, lo que – a su vez – da por supuesto que el hombre sea algo, es decir, goce de alguna esencia o constitución: al menos de alguna *condición*.

Pero es semejante naturaleza o condición humana la que ha sido impugnada por el proceso de la modernidad hasta el punto de negarle toda realidad. En efecto, hoy cualquier afirmación de una realidad humana se contempla, por parte de la crítica hegemónica, como subterfugio ideológico al servicio de oscuros intereses de dominio. Nada entendemos hoy menos que la perplejidad de Pascal, que juzgara innecesario plantearse la cuestión por semejante condición humana:

*“¿Qué necesidad hay de explicar lo que entendemos por la palabra hombre? ¿No se sabe suficientemente cuál es la cosa que queremos designar por ese nombre?”<sup>36</sup>*

Es que nada resulta hoy más sospechoso que semejante evidencia. Ahora bien, una vez que esa idea de una naturaleza humana se oscurece se produce la pérdida del referente al que se orientara la producción y el uso de enseres.

Esta negación de la condición humana es, como señalamos, el resultado fundamental del curso de la modernidad. A este respecto suele citarse la introducción de G. Pico della Mirandola a sus 900 tesis, la conocida *Oratio de hominis dignitate*, (1486) donde se lee: *“¡Oh Adán!, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmas en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu*

---

<sup>36</sup> Pascal, B. citado por Ortega J. *Asamblea para el progreso de las ciencias*. Obras Completas. Vol. I. Taurus-Fundación Ortega. Madrid. 2004, pág. 183



*ánimo, en las realidades superiores que Son divinas. ¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!*". Estas palabras podrían figurar, en efecto, como un programa cuya realización concluye en la buscada producción del superhombre que, sin embargo, no ha arrojado otro resultado que la figura contrahecha del hombre moderno.

La vieja idea de una condición humana fue tradicionalmente el fundamento de cualquier idea de una "vida buena" de manera que, negado el hombre, queda disuelta toda noción de una vida buena. Rota esa piedra angular cae asimismo la distinción entre necesidades y deseos: la sociedad-mercado alcanza en esas condiciones su plenitud.

Sobre esa ausencia, sobre el espacio vacío que deja el hombre, el discurso filosófico moderno muestra su rostro nihilista: pero ese vacío resulta de un lento proceso que avanza desde la crítica a la metafísica, pasando por los discursos sobre el trabajo animado y la apología del lujo hasta la perfecta abstención axiológica de la ciencia económica respecto del valor de los deseos del *homo oeconomicus* al punto de alcanzar el grado de una perfecta indiferencia moral de la economía (lo que se llama eufemísticamente su *tolerancia epistemológica*).

Ésta es la raíz de la vigencia que en las ciencias sociales se reconoce a la llamada *falacia naturalista*, al punto de haber llegado a asumir dicha falacia como una evidencia no problemática. Muchos son los autores que podrían ilustrar esta posición. En el campo de la economía política puede tomarse a Carl Menger como modelo de la asunción de la *falacia naturalista*, convertida en un estándar pseudo-evidente de la disciplina.

*"El valor no es inherente a los bienes, no es una propiedad suya, ni un elemento independiente que existe por sí mismo. Es un juicio que hacen las personas que constituyen la economía acerca de la importancia de los bienes a su disposición"* <sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Menger, C. Citado en Skidelsky Robert y Edward *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una "vida buena"*. Crítica. Barcelona. 2012 pág. 107-108. Añadiremos que esta presunta evidencia de la abstención moral que recurre a una u otra forma de falacia naturalista – recurso que acaba convertido en verdadero protocolo para la separación de la ciencia económica de toda doctrina moral – es relativamente reciente. Todavía Adam Smith (1720-1790), en el umbral de la revolución, se esforzó sobremanera por moralizar su ciencia económica. Su esfuerzo por construir una antropología de la sociedad comercial condujo, con mayor o menor éxito, a la formulación de una doctrina de la felicidad que tenía en su núcleo la idea de un trabajo animado por el acceso al consumo, pero también moderado por la prudencia y la frugalidad. Ambas virtudes eran los puntales de su idea del hombre burgués. En todo caso, en Adam Smith no se halla nada semejante a esta tolerancia epistemológica que se desentiende de la moralidad de la acción del hombre económico. Aunque – añadiríamos – el resultado es una moralidad invertida, respecto de la tradición.

*"Nada hay aquí (en la obra de Smith) que se parezca al intento de independizar el análisis económico y reclamar para este algún tipo de autonomía epistemológica de rango superior. El hombre económico smithiano necesita ser un hombre moral, y lo es no sólo en su obra de filosofía moral, sino también en la obra económica que lo lanzó a la fama"* (Díez Rodríguez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo*. Península. Barcelona. 2001, pág. 211)

Asumido este principio, resultará obvio que el deseo será equivalente a la necesidad. Por el contrario en la perspectiva aristotélica tradicional se insistía en la objetividad del valor: *“Las necesidades, según el concepto clásico, son objetivas y tienen que ver con los requisitos para la vida o para la buena vida. Los deseos, en cambio, son un fenómeno psicológico; se encuentran “en la mente” del que desea. Las necesidades y los deseos son independientes entre sí. El niño necesita su medicina, pero no la quiere; el bibliófilo quiere una primera edición de Blake, pero no la necesita. La necesidad de X establece un derecho moral a X, mientras que el mero deseo de X no. Los mendigos siempre hablan de sus necesidades, nunca de sus deseos”*<sup>38</sup>

El valor del objeto derivaba tradicionalmente de su necesidad para una vida buena que es, de entrada, una vida saludable en el más preciso sentido biológico. Pero es la misma idea de *salud* la que es hoy puesta en entredicho y con ella la afirmación misma de la vida. Hoy sospechamos, no sin fundamento, de la adscripción médica del género en nombre de la absoluta plasticidad del cuerpo, sospechamos de cualquier categorización psiquiátrica – por no hablar ya de categorizaciones jurídicas – de conductas o actitudes, sospechamos – en suma – de la afirmación misma de la existencia en nombre de la *buena muerte*, al parecer mejor conocida que la *vida buena*.

A comienzos del siglo pasado, en 1910 G. K. Chesterton escribió: *“La ciencia médica se contenta con el cuerpo humano normal, y sólo trata de restaurarlo. Pero la ciencia social no está satisfecha en absoluto con el alma humana normal; tiene toda clase de almas de fantasía en venta”*. Hoy el proceso ha ido mucho más allá y no queda noción alguna de un cuerpo humano normal y la idea misma de *normalidad* está puesta en el índice de la sospecha inquisitiva, en el mismo gesto se sitúa bajo el índice cualquier idea de una vida buena.

Ahora bien, si entendemos que este ocaso del hombre se conjuga profundamente con la hiperplasia comercial, encontramos en el incremento del volumen y la velocidad del comercio a larga distancia la raíz desde la que se realimentan. La nueva morfología socio-económica que constituye el Estado moderno y la consiguiente puesta en circulación de forma masiva y a enorme distancia de las nuevas mercancías, está tras el oscurecimiento de la figura del hombre<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Skidelsky Robert y Edward. *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una “vida buena”*. Crítica. Barcelona. 2012, pág. 106

<sup>39</sup> Oscurecimiento que resulta, en efecto, de la acción combinada tanto de la crítica emancipatoria ilustrada (conjuntiva), cuanto de la conjugada revolución comercial e industrial (basal) en proceso de realimentación permanente. Así pues, la puesta en circulación, salvando enormes distancias, de los objetos de la producción es un momento fundamental del oscurecimiento de su realidad moral o normativa y esconde la pérdida misma de la figura del hombre (del hombre real en nombre, acaso, del género humano). A este respecto puede resultar esclarecedor el análisis que apunta Z. Bauman en el capítulo *Producción social de la invisibilidad moral* de su ensayo *Modernidad y Holocausto*. Sequitur. Madrid. 2011 págs. 46 y ss.

Este oscurecimiento ha hecho posible, al parecer, la apertura de un espacio de indefinida creatividad: lúdica, individual, deleitable. Un espacio vacío, de plena libertad negativa que, a nuestro juicio, posee la misma característica abstracta, caprichosa e indefinida del mercado infinito en el que se realizaría el (contra) ideal de los *ultra-críticos maestros de la sospecha*

Desde la concepción antropológica que esbozamos nos negamos a conceder dicha absoluta negación de una característica humana. Si la noción de una *naturaleza* humana resultara en exceso *substancialista* para el gusto de nuestro tiempo, insistiremos, pese a todo, en la defensa de una condición antropológica elemental. En efecto, desde nuestra posición defenderemos la realidad de una característica o una *condición humana* específica. Precisaremos, de entrada que esa condición humana cuya realidad queremos manifestar es, ciertamente, un producto de la propia acción de los hombres, pero no es un resultado de actividad *instrumental* alguna, sino de una actividad *constituyente* de la realidad antropológica misma. De ahí la dificultad para abordar en términos de una racionalidad (instrumental) el momento fundacional de la propia racionalidad (instrumental). De ahí, también, la final ineficacia y el riesgo de una crítica que resulte de un enfoque meramente instrumental y las dificultades de un tratamiento no meramente instrumental del problema que nos ocupa.

Pues bien, a nuestro juicio, esa *condición humana* puede ser definida a partir de su elemento que hallamos en una actividad germinal (no substancia, sino acción) que no lo es de una subjetividad individual o exenta (operaciones de un hombre solo), sino de una pluralidad (más allá de la dualidad) de sujetos, no sólo coordinados sino articulados en una acción común que les conforma a la vez que la ejecutan: *multorum in uno expressio*.

Pero esta constatación de una actividad comunitaria en la raíz de la condición humana exige – para no permanecer en la indeterminación en la que comúnmente se la toma – de un análisis pormenorizado de dicha estructura comunitaria. De otro modo nos limitaríamos a una declaración imprecisa, más o menos del siguiente tenor:

*“Para una especie social como la nuestra, la buena vida es esencialmente una vida en común con otros. Su sede no está en el cerebro de los individuos, sino en grupos de personas que hacen cosas juntos”*<sup>40</sup>

Nuestro acuerdo con esta idea es completo pero, aunque no dejamos de asumir esa tesis, nos resulta genérica e indeterminada. Como hemos apuntado, dicha acción común (las cosas que juntos se hacen) discurre a través de enseres doblemente formalizados, ejemplarmente del habla (*logos*). La *pericoresis* o la comunicación interpersonal que llevan adelante es, al mismo tiempo, la matriz que los constituye.

---

<sup>40</sup> Skidelsky, Robert y Edward. *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una “buena vida”*. Crítica. Barcelona. 2012, pág. 110

Desde el momento en que esa matriz de una operatoriedad comunitaria (praxis) se despliega, podríamos decir que ya nunca hablaremos de un hombre esencialmente solo, aún cuando pueda darse un hombre existencialmente aislado. Análogamente resultará inviable una cultura objetiva que constara de un sólo tipo de enseres.

Bastará este simple apunte para entender que no podamos dejar de aludir en este punto – siquiera sea sumariamente – al problema de la *tensión vertical* inherente a la condición humana o, de otro modo, al *anhelo de trascendencia* que sobrepuja nuestra existencial soledad. Algo ya apuntado cuando indicábamos la dificultad de abordar en términos de una racionalidad instrumental el momento genético constituyente de la misma racionalidad instrumental.

En las páginas que siguen apenas hemos hecho otra cosa, sin embargo, que aludir a esa estructura antropológica elemental para insistir en la pluralidad necesaria (más allá de la dualidad) que caracteriza la constitución de dicho elemento o unidad básica del tejido metasubjetivo o comunitario, característico del campo antropológico. Una pluralidad que ciertamente está inscrita ya, como condición mínima de comunicación, en la situación de dos sujetos que alientan en una atmósfera (*noosfera*) de enseres, es decir, en la situación de dos sujetos cuyo vínculo ineludible – algo más que un medio y de ahí la noción de *noosfera* – es el *logos*. Pero esa mediación objetiva de un tercero que en la situación diádica (abstracta) de comunicación más simple (emisor-código-receptor) podría ser el lenguaje – condición no personal de la personalidad – *no* es suficiente. Aludimos a la necesidad de contar con una tercera persona como *presencia (espacio-temporalmente) ausente*, capaz de ordenar y conformar los actos de los sujetos, espacial y temporalmente co-presentes.

Indudablemente el lenguaje se concreta y deviene personal en el habla, en el ejercicio subjetivo que actualiza la estructura lingüística, y así sucede con el resto de enseres: la personalidad se realiza en la producción y uso de enseres, como el habla personal plasma la lengua y realiza su estructura. Pero el uso de objetos – que normaliza la conducta *sujetando* su índole, genérica y anterior de *continua contingencia-discriminada*, a la morfología normativa del objeto – no es un ejercicio individual en ningún caso, ni es tampoco *inter-individual* (diádico) sino *metasubjetivo* o *comunitario (triádico o poliádico)*. También P. Sloterdijk apunta a esta estructura, aunque en términos que sólo podemos juzgar insuficientes.

*“(el sujeto humano)... no sólo es el diseñador de un espacio interior propio imaginado con objetos relevantes, tiene además que dejarse instalar, siempre e ineludiblemente, en los receptáculos del prójimo y de la proximidad interior como mobiliario familiar, como cuerpo de resonancia, como pared antagónica. En consecuencia, la relación entre sujetos humanos que se reparten un campo de proximidad hay que describirla como una relación entre receptáculos estresados, que se limitan y contienen mutuamente. ¿Cómo imaginar esta bizarra relación? En el*

*espacio físico no es posible que una cosa que está en un receptáculo contenga a la vez su receptáculo. Del mismo modo es impensable que un cuerpo en un receptáculo pudiera imaginarse a la vez como algo excluido precisamente de ese receptáculo. Pero la teoría del espacio psicológico tiene que ver desde el comienzo, exactamente, con relaciones de este género”<sup>41</sup>*

Así como nadie habla solo, ni siquiera en el caso de estar existencialmente aislado, porque incluso en el silencio endofásico de su meditación solitaria el sujeto se despliega triposicionalmente, tampoco se opera o trabaja en aislamiento sino, para decirlo de un modo indudablemente sumario pero no impropio, **con unos y para otros**. Ni siquiera es real dicho aislamiento individualista en las condiciones de la impostada sociedad de individuos substantes, pese a que, en tales condiciones, esa articulación resultará abstracta e impersonal (mecánica o tecnoeconómica). Es decir, será una articulación administrada por centros de gestión orientados por el incremento del beneficio económico y del rendimiento técnico, pero no dejará tampoco en ese caso de contar con unos y para otros, aunque se atienda sólo instrumentalmente a los primeros y se busque en los otros al cliente consumidor. Esa articulación abstracta silenciosamente posibilita una creciente “ceguera moral”, la ceguera que acompaña al despliegue técnico del Estado moderno y de la nueva economía de mercado infinito y que consiste en la pérdida de vista de los fines o resultados de la acción, de los efectos *remotos* – enormemente distantes pero poderosos – de nuestra vida sobre la vida de terceros hombres sin rostro.

*“Para entender cómo fue posible semejante ceguera moral nos puede resultar útil pensar en los trabajadores de una fábrica de armamento que celebran el “aplazamiento del cierre” de su fábrica gracias a que se han producido nuevos pedidos, mientras al mismo tiempo lamentan sinceramente las matanzas mutuas entre etíopes y eritreos. O pensar en cómo es posible que todos consideremos que una “caída de los precios de las materias primas” es una buena noticia al tiempo que todos nos lamentamos sinceramente de que en África haya niños que mueren de hambre”<sup>42</sup>*

En cualquier caso, la articulación de los enseres pide su desarrollo sintagmático, es decir, su articulación en un *paisaje de enseres* análogo al *campo del idioma* y así el uso y producción de objetos culturales pide contar con otros sujetos no inmediatos o co-presentes. Se trabaja con unos y para otros que a su vez hacen lo propio, de suerte que desde su posición uno mismo resulta ser el otro. La cuestión radica en la *distancia* que hace del otro ausente una *presencia real* (próximo) o, simplemente, un fantasma (al modo del *telepróximo* de A. Finkelkraut). Distancia espacial, pero no sólo espacial.

---

<sup>41</sup> Sloterdijk, P. *Esferas. I*. Siruela. Madrid. 2009. pág. 86. Con la posición diseñada por Sloterdijk en su “esferología” tendríamos que señalar numerosas distancias, pese a lo cual queda indicada aquí una convergencia de objetivo o de horizonte de problemas.

<sup>42</sup> Bauman, Z. *Modernidad y holocausto*. Sequitur. Madrid. 2011, pág. 46 y 47.

Pero si contemplamos esa articulación no ya desde la perspectiva de la acción, sino desde el punto de vista de sus resultados objetivos, es decir, desde los propios enseres y sus relaciones mutuas, podremos observar que, en la propia organización normativa de los enseres, está definida la articulación procesual que los conjuga formando un *paisaje cultural*. Éste no es una balumba de objetos, sino un *mundo* cultural, un espacio significativo abierto *por y para* la existencia de los hombres que los usan y producen (*paisanaje cultural*). La estructura objetual se nos aparece así en analogía con *la lengua*, cuya habla es a su vez análoga a la acción subjetiva u operatoria que discurre siguiendo su morfosintaxis normativa. Por su parte el habla resulta, desde este punto de vista, un modo de acción singularísimo en cuanto que producto de una operatoriedad – fonadora – que permite *re-producir* ante sujetos presentes la articulación y composición de situaciones ausentes. Esa posibilidad se funda en el isomorfismo estructural entre la doble formalización del mundo o paisaje cultural y la doble articulación lingüística. En este sentido interpretamos la conocida sentencia de L. Wittgenstein: los límites de *mi* mundo, son los límites de *mi* lenguaje. Añadiríamos, por nuestra parte que, habiendo más mundos que el propio, la cesura entre ellos sólo puede ser salvada contando con la estructura universal mínima que esconde la doble formalización. Esa estructura posibilita la traducción que es una forma asombrosa de comunicación. En suma, se es tantos hombres cuantos idiomas se habla, afirma Goethe. La cuestión es si cabe establecer una equivalencia real y estimativa entre esas diversas formas de humanidad.

Esta posición significa, como es fácil ver, la puesta en cuestión de una idea-fuerza esencial de la ideología moderna: la idea del género humano. Ese género humano que subyace a la forma del universalismo abstracto (moderno) y que se expresa en declaraciones universales. La posición así esbozada es relativamente compartida por algunos desarrollos recientes en historia y arqueología fundamentalmente.

*“...los seres humanos tenemos identidades muy diferentes, necesidades y valoraciones distintas ante los mismos hechos. Más aun, la identidad de una misma persona puede ir cambiando a lo largo de la vida. (...). Se trata de la necesidad que tiene todo ser humano de sentirse vinculado a un grupo para sentir que tiene una capacidad eficaz de supervivencia”<sup>43</sup>*

---

<sup>43</sup> Hernando, Almudena. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz. Buenos Aires, 2012, pág. 32. Desde luego el pasaje citado introduce todo tipo de precauciones que, sin embargo, lo hacen internamente aporético.

1. Las valoraciones y necesidades de seres humanos con diferentes identidades recaen, sin embargo, sobre hechos que se juzgan *los mismos*. Esa identidad de los hechos sería, pues, independiente de las necesidades y valoraciones, es decir, de las subjetividades de los distintos tipos humanos. ¿Serían la expresión de la *verdadera realidad*, o sólo de la realidad de la autora?

Así pues, ya sea desde el enfoque práctico de la acción o desde el enfoque pragmático<sup>44</sup> de los enseres, los otros o terceros de la acción son referentes ineludibles de la misma, más allá del otro inmediato o co-presente (incluso en el murmullo endofásico del hombre aislado) en cuanto que señalan el *sentido* de la acción y el *horizonte* que rige su curso. Repárese en el carácter temporal sucesivo de la acción (como de la conducta) en analogía con la sucesión de la cadena hablada. Procesualidad de la acción en el espacio normalizado del paisaje cultural, en el cual cada gesto se articula con el subsiguiente en la *agenda* cotidiana, conduciendo las operaciones hacia un fin ulterior, a través de los sucesivos enseres por los que transcurre la acción. En este *esfuerzo* se contienen pasado y futuro en una apretada unidad, a lo que atiende precisamente la definición leibniziana de *fuerza*: *status ipse praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit*.

Pero el sujeto que así discurre encuentra su fin – más allá de los enseres que actualiza y merced a los cuales realiza su acción – en los otros, *presentes* en la figura de otro inmediato (tú/vosotros) y *ausentes* como terceros (él/ellos). Y esta ausencia refiere al panorama *espacial* normalizado de su *entorno* cultural, pero también a los ausentes por inexistentes todavía – no nacidos –. Esta referencia a ascendientes y descendientes sólo se hace posible, como es fácil comprender, una vez elevada la arquitectura cultural de objetos, cuya duración trasciende de la vida individual gracias a su permanencia inter-generacional.

Los enseres comunican así no sólo unos sujetos *contemporáneos* que *cohabitan* con otros, sino los muertos con los vivos y, a su través, con los no – nacidos. El lugar crucial que reconocemos a la filiación y las correspondientes estructuras de parentesco en la constitución del orden antropológico puede entenderse a la luz de esta consideración.

*Unos* cuentan así *con y para otros* en una figura abierta. Y, lo que aquí nos interesa especialmente, una figura abierta en su transitividad espacial, pero también temporal. Se comprenderá que la figura de los hijos o de los padres, más en general, de ascendientes y descendientes resulte consubstancial a la morfología comunitaria, siendo en especial la apertura temporal la raíz del citado anhelo de trascendencia y el fundamento generador del espíritu religioso. Esto es algo que, de algún modo, trasparece en la obra clásica de N. D. Fustel de Coulanges cuyas posiciones nos alumbran el camino, si bien tratamos de corregir su heredado idealismo positivista.

---

2. Tras señalar las identidades comunitarias de los sujetos, y de nuevo limitando el alcance de la posición, se reintroduce al individuo al señalar que una persona podrá ver cambiar su identidad a lo largo de su vida. ¿Esa variación en qué medida es individual y cuál puede ser su alcance?

No cabe duda de que una posición personal-comunitarista ha de matizar con exactitud su enfoque para evitar un holismo radical o un radical individualismo, ha de ejercitar una notable capacidad dialéctica.

<sup>44</sup> *Pragma/Pragmata* es, sin duda, otro término adecuado para nombrar los objetos culturales que construyen la trama del campo antropológico, a los que venimos designando “enseres”.

Nada resultará a una persona más absurdo o *sin sentido* que trabajar para uno mismo o consumir para el propio deleite, porque la generosidad es atributo constitutivamente personal (no individual) inscrito de suyo en la estructura plural metasubjetiva de la condición (tri-posicional) antropológica más elemental. De este modo, sólo en la sociedad de masas (o de individuos) puede cobrar forma el fantasma de un trabajo o un consumo egolátrico. La comunidad – y su elemento internamente plural, la persona – pide de suyo tanto firmeza cuanto generosidad<sup>45</sup>, trabajo común y consumo compartido.

*“La vida en la comunidad consiste en la posesión y el placer mutuos, así como en la posesión y el goce de los bienes comunes. La voluntad de posesión y de placer es la voluntad de protección y de defensa. Bienes comunes – males comunes, amigos comunes – comunes enemigos”*<sup>46</sup>

Pero incluso en la sociedad de los individuos presuntamente substantes unos cuentan con y para otros, si bien según un cálculo económico individualista de rentabilidad, conjugado con un consumo ostensivo o conspicuo que resulta siempre y necesariamente no ya insatisfactorio, sino propiamente destructivo.

Pues bien, las estructuras de parentesco aparecen como las figuras en que se plasma inmediatamente esa morfología metasubjetiva de constitución de la condición humana. Las estructuras de parentesco separan internamente – acuñando la singularidad de cada uno – en el seno de los propios, merced a la prohibición del incesto. Pero el incesto exige la exogamia, es decir, la *comunicación con extraños*, abriendo el cuerpo de la célula comunitaria a un ámbito exterior al que se integra mediante el nuevo lazo exogámico. *Distinguir internamente para unir externamente* o separar a dos personas procedentes de un tronco *común* para integrar o *unir* en el mismo seno a terceros procedentes de otros orígenes: tal es la potencia del parentesco en el que se define esa acción comunitaria con *unos y para otros*. Así es como el parentesco – en general – plasma ajustadamente la morfología triposicional que involucra la doble formalización de la cultura antropológica.

Añadiremos, finalmente y según hemos apuntado arriba, una conclusión derivada de la compleja naturaleza doblemente articulada del paisaje cultural de enseres, así como del correspondiente paisanaje cultural de sujetos singulares. Se trata del carácter inmediatamente plural de las culturas antropológicas. Culturas y tipos humanos plurales porque la estructura doblemente articulada se define

---

<sup>45</sup> Seguimos a Espinosa cuando determinamos como *firmeza y generosidad* las dos formas de la *fortitudo animi*: fundamento del sistema de las virtudes éticas .Cf. infra § 2.2.1. *Fortaleza y debilidad personal. Persona y comunidad* y nota 299

<sup>46</sup> Tönnies, F. *Comunidad y asociación*. Península. Barcelona. 1979, pág. 49 citado en Ribes Leiva, Alberto J. *Las fiestas como expresión/simulacro de la comunidad: globalización y modernidad avanzada*. Revista Andaluza de Ciencias Sociales. Nº 6. 2006. pp. 29 – 42. pág 31.



*inmediatamente*, en virtud de su dimensión semántica o material, en una pluralidad de círculos idiomáticos que comparten únicamente la característica abstracta de la doble formalización. Así pues, el campo antropológico se distribuye inmediatamente en una pluralidad de culturas estructuralmente semejantes y semántica o materialmente diversas. Pluralidad cultural que define la dinámica histórica y se constituye a modo de un *factum* trascendental de la historia misma; lo que llamamos el *factum* de la *confusio linguarum*. Así entendemos el tópico de la pluralidad de las sociedades humanas, frente a la homogeneidad, sólo relativa, de las sociedades animales. Ayala lo expresaba, todavía de un modo genérico, del siguiente modo:

*“...no existe una sociedad humana como existe la sociedad de las abejas o la sociedad de las hormigas, sino que se da una gran variedad de sociedades humanas bastante diferentes las unas de las otras, diferentes en su estructura y diferentes también en el grado de complicación...”*<sup>47</sup>

Sólo el ocaso reciente del hombre tradicional, que se hallara distribuido en una pluralidad de culturas, y el correspondiente advenimiento del género humano dejaría ese vínculo, que conjuga cada tipo humano con su cultura característica, falto de un referente esencial, conduciendo así a la pérdida del sentido y el valor de la cultura objetiva, del propio paisaje de enseres en que el hombre se definía. No sorprenderá que hallemos un momento crítico en el ocaso del hombre de la tradición (que podríamos llamar, sin redundancia el *hombre antropológico*) en la moderna reducción de la pluralidad de los *tipos humanos* por la buscada unicidad del *género humano*. Unicidad ligada, por una parte, a la homogeneidad cultural que promueve el comercio mundial, que abriera paso a la nueva cultura-mundo del cosmopolitismo ultramoderno. Es el cosmopolitismo de la Gran Ciudad capaz de negar la tradicional diversidad de las culturas o círculos antropológicos.

Este hundimiento del soporte cultural diverso se realiza merced a la expansión, aceleración y fugacidad del cambio, un proceso que coadyuva al ocaso del hombre al inundar su espacio – otrora propio – de homogéneos y abstractos consumibles que le son ajenos. Queda así convertido en una suerte de operador saturado (consumidor) de objetos que se deshacen entre sus manos y con los que jamás se vincula

---

<sup>47</sup> Una homogeneidad de las sociedades zoológicas que es sólo relativa. El despliegue de la etología y la sociobiología ha evidenciado una importante diversidad de sociedades zoológicas en el seno de algunas especies. Con todo resulta incomparable por su naturaleza y su grado a la diversidad cultural que referimos bajo el rótulo de la *confusio linguarum*. Al respecto, entre nosotros, ocupan un lugar notable los análisis primatológicos de Sabater Pi. Cf. Sabater Pi, Jordi. *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Anthropos. Madrid.

personalmente: ni en su producción, ni en su consumo<sup>48</sup>. Son los objetos de la naciente civilización ajustada a la sociedad universal.

Tratando de comprender los efectos de esa homogeneización, que supone la cultura-mundo cosmopolita, intentamos señalar la calidad específica de un tipo de enseres que han venido jugando tradicionalmente un papel singularísimo en cada círculo cultural, en el momento en que adquieren dinamismo histórico. Se trata de las comúnmente llamadas *grandes obras*. Ahora bien, a la vez que tratamos de determinar la índole de este tipo específico de enseres, que constituyen las *grandes obras* en el conjunto de los objetos culturales, quisimos conjugar dicha especificación con la oposición entre el plano antropológico y el plano histórico de la existencia humana, en cada una de sus esferas culturales. Ensayamos así el esbozo de una conjugación doble entre – por una parte – antropología e historia, y entre objetos culturales y grandes obras – por otra parte –. En este punto pretendimos trazar una concepción más orgánica que arquitectónica o mecánica – por utilizar términos clásicos para la teoría sociológica – de la forma de los círculos culturales en que se distribuye la existencia humana.

Las llamadas *grandes obras* contribuirían a totalizar, dotando de unidad e identidad, a cada esfera cultural, a modo de una suerte de aparato perceptivo capaz de orientar el rumbo de la esfera cultural en el curso histórico por el que dichas unidades (*unidades de supervivencia* dice N. Elias) transitan. Ahí radica la dimensión política que estas obras poseen siempre. Estas grandes obras alcanzan su máximo radio de acción cuando realizan dicha función sobre plataformas imperiales que, a la vez que las hacen posibles, también reciben de ellas un aporte determinante para su propia unidad e identidad. Estas *grandes obras* u *obras de cultura* logran desde tales esferas su máxima potencia proyectiva, al punto de definir, a partir de su determinado horizonte histórico (diapolítico), un objetivo *metapolítico* de alcance universal.

Ahora bien, nuestro presente nos ofrece la contrafigura moderna de semejantes grandes obras en la forma de las obras del nihilismo ultramoderno, fundadas en los viejos maestros de la sospecha. Se elevan éstas sobre una plataforma de ensueño, es decir, sobre la sociedad universal cosmopolita en cuyo seno, queriendo escuchar la voz del hombre nuevo sólo han logrado silenciar la voz del hombre real. En efecto estas grandes obras del nihilismo han contribuido a la demolición de las últimas resistencias opuestas al aventurado alumbramiento del hombre nuevo, al advenimiento del gran individuo que, no obstante su magnitud, busca impotente la (re)construcción de una nueva comunidad.

---

<sup>48</sup> Una desvinculación personal – con la consiguiente egolatría– especialmente notable y alarmante – por los trastornos que induce – en las dos dimensiones antropológicas determinantes de la *alimentación* (comida) y la *reproducción* (sexo).

Es efecto, un renovado anhelo de comunidad aparece hoy por doquier. Pero ahora se tratará de una comunidad invertida en cuanto que el individuo se quiere sustantivo y anterior a esa nueva comunidad que busca instituir según sus directrices. Estaríamos ante una *comunidad de individuos* cuya figura apenas se vislumbra. El nihilismo suspicaz habría logrado así el cenit de la negación que define el proceso de la modernidad. En el desértico silencio que resulta de la crítica, estos nuevos hombres sustantivos aguardan nuevas formas de comunidad. Nueva comunidad a definir en los vacíos espacios dejados por la naturaleza humana, aptos para la construcción sin límites del superhombre.

No podemos afirmar rumbo alguno en este frío espacio vacío, no podría señalársele objetivo alguno. Su rumbo es sin sentido y fruto lúdico de su potentísima voluntad.

*“No es posible malinterpretar el efecto final de este diálogo. Tiene la importancia de una escena primigenia, ya que en ella queda constituido un nuevo tipo de **communio**: no ya la propia del pueblo de Dios, sino la de un pueblo nómada, ya no en una comunidad de santos, sino de acróbatas, ni en la de pagadores de seguros en una sociedad cubierta de garantías, sino en la de miembros de una asociación que viven en el peligro. El elemento anímico de esta “Iglesia” de momento invisible es el pnéuma de un riesgo afirmado. No es casual que el acróbata que cae de su alambre sea el primero de aquellos cuya meta es la doctrina de Zaratustra. En su último minuto de vida, este funámbulo se siente entendido como nunca antes por el nuevo profeta: un ser que, siendo apenas poco más que un animal al que se le ha enseñado a danzar, había hecho del peligro su profesión”<sup>49</sup>*

---

<sup>49</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. Valencia. 2012. pág. 89

## I. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS: PRODUCCIÓN Y COMUNICACIÓN

Nuestro trabajo se orienta en esta parte primera a la recuperación de las raíces históricas de nuestra modernidad, que vislumbramos en la llamada *Comunidad Universal* – estructura metapolítica de cuya muy especial degradación (nunca una simple negación) resulta la *Sociedad Universal* de nuestros días –. Pero es indispensable abrírnos paso hacia una perspectiva adecuada a ese objetivo y para esto nos es preciso presentar los elementos de una antropología filosófica, porque sólo desde esa antropología filosófica – siquiera esbozada – se podrá medir la potencia de la perspectiva histórica alcanzada.

Esta antropología en bosquejo procederá de modo crítico, como no puede ser de otro modo, si bien buscará hacer – por decirlo al modo marxista – *la crítica de la crítica crítica*. Someteremos a nuestra consideración al propio marxismo, especialmente, pero también al conjunto de la suspicaz escuela de la hipercrítica moderna. Procederemos revolviéndonos, en suma, contra la posición de esa Crítica que durante el largo tiempo de su hegemonía, sirviera de ariete de una emancipación o liberación (negativa) que de hecho ha sido una fuerza demoledora de los potentes vínculos antropológicos, característicos de la vieja comunidad universal. Pero nuestra *crítica de la crítica* busca, finalmente, trascender la mera negación ilustrada, ensayando una doctrina positiva del **campo antropológico**<sup>50</sup> en la que encuentre su lugar nuestra estimación y consiguiente comprensión del parentesco o de la familia, en cuanto elemento de la comunidad, y de su situación contemporánea. Ésta estimación y comprensión del parentesco y la familia en el presente constituyó nuestro objetivo inicial.

Afrontando como pieza fundamental, auténtica viga maestra del edificio marxista, la conocida oposición *infraestructura-superestructura*, vamos a tratar de impugnar el seco economicismo marxista; secuela del mismo economicismo cuya trayectoria histórica dibujamos en la segunda parte, histórico-sociológica, de nuestro trabajo. Desde nuestra perspectiva, el marxismo se alza históricamente como una filosofía característica de la modernidad en cuanto construye doctrinalmente el mismo reduccionismo económico al que se ha visto llevado el curso histórico de la sociedad (moderna). Así pues, el marxismo re-alimenta el mismo proceso que concibe, puesto

---

<sup>50</sup> Usamos esta expresión (“campo antropológico”) atendiendo, aunque muy libremente, a su determinación por parte de Gustavo Bueno Martínez en el artículo: *Sobre el concepto de “Espacio antropológico”*. G. Bueno. El Basilisco. Nº 5. Noviembre-Diciembre 1978. De entrada, dejamos al margen la misma fijación de tres dimensiones del espacio antropológico que establece Bueno y nos limitaremos a un espacio bidimensional *pero abierto*, sin dejar de tener presentes las objeciones de G. Bueno a estas ideas bidimensionales del espacio antropológico. En páginas finales volveremos sobre esa *línea de fuga* que abre nuestro espacio bidimensional, señalando un horizonte más allá del mismo. Por otra parte, en relación al resumen que aquí esbozamos de una doctrina de los objetos o formas culturales antropológicas, puede verse: *La idea de forma cultural. Esbozo de una crítica de la modernidad*. Fernando Muñoz. Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas. 15 (2007.1)

que lo concibe desde las mismas coordenadas en que el proceso se ha realizado: las propias de la economía política moderna.

La crítica de la crítica marxista nos va a permitir, finalmente, definir elementos fundamentales de una concepción antropológica general alternativa. Apuntaremos así en nuestro punto de partida los elementos de la antropología filosófica subyacente a la perspectiva histórico-sociológica que, relativa al curso de la Europa moderna, ofreceremos en la parte segunda del presente escrito.

## 1. EN TORNO A LA DISTINCIÓN INFRAESTRUCTURA (ECONÓMICA) – SUPERESTRUCTURA (CULTURAL).

La rancia distinción *infraestructura-superestructura* así como el juego de sus efectos recíprocos, determinaciones y sobre-determinaciones, copó la discusión metodológica y política durante décadas, a lo largo del siglo XX. La crítica más común contra el marxismo delataba su exclusiva atención a la dimensión económico-técnica de las sociedades humanas: el marxismo erigiría esta dimensión en único fundamento de la vida social, capaz de *reducir* cualquier otro contenido de las sociedades históricas.

Pero con esto no se repara en que la pretensión de que el campo antropológico posee una realidad estrictamente económica, es un rasgo determinante de las sociedades inmersas en el proceso de modernización. Así pues, el marxismo se integra o acompasa perfectamente con el curso seguido por la moderna sociedad de mercado y, a este respecto, pudiera presentarse como paradigma o ejemplar de un enfoque que es común a la práctica totalidad de la filosofía moderna. Por decirlo de otro modo: la crítica del economicismo marxista no contempló el proceso general de transición de una economía substancial a una economía formal, en términos de K. Polanyi, de suerte que esa transición histórica, que define sucintamente el proceso de la modernidad europea, sólo pudo ser sancionada o avalada por la crítica marxista. En suma, el llamado *economicismo* no es un rasgo específicamente marxista, sino genéricamente característico del pensamiento moderno, un rasgo del que el marxismo puede presentarse – más allá del *liberalismo* – como expresión más depurada.

Podríamos anotar que si nuestro propio enfoque no discurre por la misma senda no se debe a ninguna capacidad extravagante o singularísima, sino a que el curso de la moderna sociedad de mercado acaso haya alcanzado, en nuestro propio tiempo, su último grado. Por la misma razón contextual la citada inmersión del marxismo en la atmósfera ideológica de la modernidad pasó casi siempre desapercibida o fue desatendida por los teóricos que le son afines, pese a que paradójicamente buscan en el marxismo una respuesta contraria al proceso socio-económico moderno. Tratan de situar el marxismo al margen de la sociedad de

mercado, sin reparar jamás en los supuestos tácitos que el marxismo comparte con la filosofía característica de la economía política clásica. Dada semejante inadvertencia el marxismo antes ha contribuido a profundizar que a destruir la visión del mundo que parecía atacar.

Pues bien, a nuestro juicio la oposición mencionada –*infraestructura-superestructura*– es pieza clave en la manera marxista de elaborar su estrecho concepto de una existencia antropológica, toda cuya realidad quedaría reducida al terreno de la actividad estrictamente económica. Nuestra consideración de esta oposición *infraestructura/superestructura* busca alcanzar el nervio mismo del modo marxista de formalización de la racionalidad humana y, en última instancia, el reseco yermo de su *economicismo*.

Dos pasajes resultan clásicos y continuamente reiterados a la hora de presentar la oposición que referimos. En efecto, Marx alude metafóricamente a esta distinción entre una estructura o base real y una superestructura social, entre otros muchos textos, en un manido lugar del *Prefacio* a su *Contribución a la crítica de la economía política*.

*“En la producción social de su vida los hombres entran en determinadas relaciones **necesarias e independientes de su voluntad**, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la **base real** sobre la cual se erige la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”*<sup>51</sup>

A la luz de este pasaje el ser social, que determina la conciencia de los hombres, se concibe como necesario e independiente de la voluntad del sujeto y resulta, añadiríamos, *inconsciente* o, lo que es lo mismo, queda oculto y envuelto ideológicamente por los contenidos de la conciencia (falsa).

El segundo lugar, también continuamente reiterado, procede del primer capítulo de *La ideología alemana*. El conjunto de ideas y representaciones que conforman la conciencia social – sólo aparentemente sobrepuesta a la actividad económica como rectora de la misma – adolecería de un negativo carácter ideológico. Hay que señalar que el contenido de esta ideología llegará a ser coextensivo con el amplio contenido de la llamada *cultura*.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Marx. K. *Contribución a la crítica de la economía política*. (Prefacio). Progreso. Moscú. 1989. p. 7 (negrita nuestra).

<sup>52</sup> Entendida como un *todo complejo* capaz de albergar el conjunto de la actividad humana, según la conocida y vaga definición de E. Burnett Tylor (1882-1917): “La cultura o civilización, en sentido

*“También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. **La moral, la religión, la metafísica y todo el resto de su ideología** así como las formas de conciencia correspondientes pierden, así, su aparente sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento”<sup>53</sup>.*

Es preciso destacar la referencia que aquí ofrece Marx a los contenidos de la ideología. Estos contenidos remiten – en efecto – a *“la moral, la religión, la metafísica y el resto de la ideología”*. Religión, moral y metafísica en primera instancia, es decir, el anclaje teológico-político de las sociedades tradicionales, demolidos por dos siglos de crítica ilustrada. Pero a continuación le sigue “todo el resto de la ideología”. Esta indefinida o infinita ampliación de la ideología a todo un resto indeterminado alcanzará, en efecto, cualquier elemento cultural antropológico, extendiendo así su triste suspicacia sobre la íntegra totalidad de la existencia humana.

La extensión de la crítica a la indefinida integridad de la existencia antropológica, la puesta bajo sospecha de su carácter ideológico, supone desvelar su función meramente encubridora de la estructura económica real. Nos parece especialmente relevante señalar en este punto que Marx elabora su concepto de *clase* (social) en continuidad con la crítica a la religión, en sus textos de 1844 y en especial en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Tras asumir la concepción feuerbachiana de la religión como ámbito de la ilusión irreal, complemento imaginario (superestructural) del mundo real, la crítica a la religión tendría el valor de devolvernos a la realidad, a una realidad (infraestructural) que Marx identificaría con la *sociedad* y sus realísimos componentes: las clases socioeconómicas. Pero las *clases sociales*, como la negativa y abstracta noción de *sociedad*, resultan – como intentaremos mostrar posteriormente – del curso disolutivo de la modernidad. Un curso que arroja asimismo la hipóstasis de la actividad económica.<sup>54</sup>

---

etnográfico amplio, es aquel todo complejo *que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad*” (Tylor, E. B. *Cultura Primitiva*. 1871.)

<sup>53</sup> K. Marx, F. Engels. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1959. Trad. al castellano de W. Roces. Pág. 12

<sup>54</sup> La deuda del pensamiento marxista con el idealismo hegeliano se mantiene a través de la asimilación que Feuerbach hiciera del idealismo. Merced a esa asimilación se invertía el sentido del idealismo pero manteniendo la dirección, que ahora va del orden real o infraestructural (Hombre) a la conciencia *superestructural* (Dios). Ese orden infraestructural habría sido concebido en términos abstractos en la crítica de la religión que Feuerbach fijara en *La esencia del cristianismo*, donde se apela a una humanidad alienada a la que se revela – merced a la crítica de la religión – su verdadera esencia

Así pues, ya en 1846 a la tríada que componen *religión, moral y metafísica* se le añade, en estricta continuidad, *todo el resto* de una ideología que, desde entonces, abraza también el derecho y la política, así como las ideas y representaciones, el lenguaje y las actitudes que, *al margen de la conciencia del sujeto* (inconscientemente) y, por tanto, de modo *necesario e independiente de su voluntad*, (irresponsablemente) envuelven y encubren la que se juzga única base real de la existencia antropológica: su dimensión económico-técnica o productiva.

La realidad queda así resuelta en fuerzas productivas, activas mediante determinadas relaciones sociales de producción. Pues bien, semejante *ideología* indefinida y proteica pasará a ser el objeto de la citada crítica suspicaz que la ultramodernidad ha conducido hasta alcanzar, más allá de la piel del sujeto, a la integridad de su figura y su identidad.

Así la crítica que lleva a cabo el *materialismo* marxista supone la defensa del carácter realísimo de esa pretendida determinación económica **objetiva** – infraestructural – del campo antropológico. Una determinación objetiva de carácter **impersonal**, lo que permitirá concebirla como *destino del hombre*.

*“Cómo llega a suceder que el comercio, que no es más que el intercambio de productos individuales de diferentes individuos y países [...] gobierne el mundo entero, una relación que [...], como el antiguo destino, pende sobre la tierra y con mano invisible [...] dirige reinos y los vuelve ruinas, hace surgir pueblos y los hace desaparecer”*<sup>55</sup>

No hará falta insistir en que esta defensa de la hipostasiada dimensión económico-técnica no deja margen alguno de realidad para la acción personal (consciente) de los hombres. En efecto, la conciencia se concibe reducida a ilusión y engaño, a falsa conciencia en la medida en que no se restrinja a conciencia de clase (socioeconómica).

---

humana. Pero Feuerbach no atendió jamás a problemas económicos (*“Yo no curo más que los males que vienen de la cabeza o del corazón; ya sé que es del estómago de lo que sufren los hombres, y todo lo que no tienda a extirpar este mal fundamental no es más que fárrago inútil. ¿Serán mis obras completas parte de ese fárrago?...”* – L. Feuerbach. *Oeuvres*. 1846). Marx asume de un vez para siempre la crítica feuerbachiana completándola, pretendidamente, al explicar la alienación religiosa en términos socioeconómicos que se quieren más positivos, reemplazando *“el culto del hombre abstracto que constituía el centro de la nueva religión feuerbachiana, por la creencia en los hombres reales y su desenvolvimiento histórico”* (F. Engels).

Ahora bien ese hombre real y su desenvolvimiento histórico quedará finalmente reducido al juego abstracto de la técnica económica y la táctica de la lucha de clases. Así una nueva y radical abstracción económica ocupará el lugar del humanismo abstracto de Feuerbach. La *astucia de la razón* deviene, finalmente, la astucia esencial de la dialéctica económica. Cf. Michel Henry. *La evolución del concepto de lucha de clases en el pensamiento de Marx*. En Henry, Michel *Fenomenología de la vida*. Universidad Nacional de General Sarmiento-Prometeo libros. Buenos Aires. 2010 págs. 51-66. Henri de Lubac. *Feuerbach y la ilusión religiosa* en *El drama del humanismo ateo*. E.P.E.S.A. Madrid. 1949. Capítulo 1. § II pp. 26-45. Henry, Michel. *Marx. Una filosofía de la realidad*. La Cebra. Buenos Aires. 2011

<sup>55</sup> Marx. K. *La ideología alemana*. I.



Frente a esta disposición marxista – heredera del idealismo con el, sin duda, importante matiz de que la *astucia* de su razón se concibe ahora en términos económicos – defendemos una antropología orientada a salvaguardar el carácter real y efectivo y, por tanto, responsable, de la acción humana fenoménica o consciente, capaz de llevar adelante una determinación personal (consciente) de los medios y sólo *medios* tecno-económicos, orientados a preservar unos *finés* personales que, por nuestra parte, entendemos constitutivamente *arraigados en la matriz comunitaria de la propia persona*. Defendemos, repárese en ello, la libertad humana y la consiguiente responsabilidad contra el fatalismo economicista y, en general, contra el fatalismo que busca fundamento epistemológico en el enfoque *determinista* de las presuntamente estrictas ciencias del hombre, de entre las cuales la economía y la psicología, como era fácil prever, ofrecen hoy la vanguardia.

La crítica marxista de la proteica ideología quiere desvelar el que se pretende *fundamento real inconsciente* de la acción humana, poniendo de manifiesto el sustrato tecno-económico o productivo que determinaría los desvalorizados contenidos culturales. Infundir la sospecha relativa al carácter ideológico de todo contenido cultural es, desde este momento, simple propedéutica para la Crítica. Pero éste es un método practicado sin piedad por los modernos en consonancia con la reducción economicista que, según decíamos, caracteriza en general el proceso de modernización.

*“Y es que desde La Rochefoucauld y sus despiadados **no sino** – “lo que tomamos por virtudes no es con frecuencia sino un ensamblaje de acciones diversas y de intereses diversos, que la fortuna o nuestro ingenio saben amañar”: “la humildad no es a menudo sino una fingida sumisión de la que nos valemos para someter a los demás”; “lo que llamamos liberalidad no es, la mayoría de las veces, sino la vanidad del dar”: “lo que los hombres han llamado amistad no es sino un arreglo recíproco de intereses y un intercambio de buenos oficios, no es finalmente sino un comercio en el que el amor propio siempre se propone ganar algo” –, desde La Rochefoucauld, pues, estamos convencidos de que **la sospecha es el camino real de la inteligencia. La verdad tiene para nosotros el sabor amargo de la desilusión y de lo inexorable**”*<sup>56</sup>

Así el método comienza por *sembrar la cizaña* de una conciencia de clase (económica) haciendo de la crítica un auténtico *desafío* y del crítico naturalmente un *descreído*. Es importante señalar que el límite del escepticismo marxista se encontró siempre en la revolución y el reino del hombre nuevo, es decir, en la plena realización efectiva de la sociedad universal que daría razón de la verdad de la propia doctrina. Llegará el momento, sin embargo, en el propio desarrollo posterior del marxismo en que, suspendido ese límite tras el hundimiento del

---

<sup>56</sup> Finkelkraut, A. *Y si el amor durara*. Alianza. Madrid. 2012. pág. 12 (negrita mía)

*socialismo realmente existente*<sup>57</sup>, el suspicaz escepticismo *inicial* se convierta en escepticismo *de principio*. Desde ese punto y hora Marx no podrá dejar de resultar uno de los puntales del ultramoderno triángulo de la sospecha.

La requerida reducción crítica de todo contenido cultural – y con ello de la íntegra subjetividad humana determinada, al parecer, por un inconsciente infraestructural – a su fundamento económico real, es lo mismo que su reducción *descendente* a un momento del funcionamiento económico de la sociedad. Así pues, la suspicacia crítica se revela como una sospecha degradante del pretendido valor cultural de cualquier producto antropológico e histórico: obra de arte teoría filosófica o científica<sup>58</sup>, ceremonia, institución, formalismo cultural, gesto tradicional... El descarnado proceso de la crítica, que el marxismo promueve, se sitúa así en la misma dirección que la vieja crítica ilustrada y burguesa.

*“Dondequiera que llegó al poder, la burguesía destruyó todas las condiciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha desgarrado despiadadamente todos los abigarrados lazos feudales que ligaban a los hombres a sus superiores naturales, no dejando en pie, entre hombre y hombre, ningún otro vínculo que el interés desnudo, que el insensible “pago al contado”. Ahogó el sagrado paroxismo del idealismo religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo pequeñoburgués, en las gélidas aguas del cálculo egoísta. Ha reducido la dignidad personal al valor de cambio, situando, en lugar de las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas, una única desalmada libertad de comercio. (...) La burguesía ha despojado de su aureola a todas las actividades que hasta el presente eran venerables y se contemplaban con piadoso respeto. Ha convertido en sus obreros asalariados al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia. La burguesía ha arrancado a las relaciones familiares su velo emotivamente sentimental, reduciéndolas a meras relaciones dinerarias”<sup>59</sup>.*

---

<sup>57</sup> Según la expresión acuñada por el doctrinario del modelo soviético, Mikhail A. Suslov (1902-1982).

<sup>58</sup> También las ciencias físico-matemáticas acabarán siendo sospechosas de determinación por intereses de clase, es decir, por la posible reducción de su verdad (ideológica) a las condiciones de determinadas relaciones sociales de producción. El debate discurre en torno a la cuestión de la posible salvaguarda de un núcleo de verdad (teorematizado) inaccesible a la reducción sociologista. Se trata de salvaguardar de la sospecha elementos científicos de verdad o bien de extender la reducción *ad integrum*. El marxismo primitivo, según una lectura “positivista”, salvaguarda las verdades científicas y se pretende, a su vez, ciencia de la sociedad y de la historia. El marxismo sociologista posterior, en curiosas síntesis, admite la duda relativa a su propia científicidad y extiende la sospecha a la idea misma de verdad característica de las ciencias modernas. Un episodio crítico en este abundante y complejo proceso es el que protagonizara Boris. M. Hessen en *el II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia*, celebrado en Londres en 1931. Cf. Huerga Melcón, Pablo. *La ciencia en la encrucijada*. Pentalfa-Biblioteca Filosofía en Español. Oviedo. 1999

<sup>59</sup> Marx, K. *Manifiesto del Partido Comunista*. Crítica. Barcelona.1998. (edición e introducción E. J. Hobsbawm). pp. 41 y 42.

Es fácil entender en qué habrá de quedar la rancia autoridad paterna ante la crítica ilustrada y la posterior suspicacia marxista o, en el límite, freudiana. Sobre todo es preciso reiterar que así como la crítica burguesa buscaba realizar una sociedad racional al desvelar y destruir (“desmitificar”) la *ilusión* de los viejos prejuicios y supersticiones, ahora, en estrecha continuidad con esta modernidad ilustrada, el marxismo culminaría el proceso de la crítica, arrojando como resultado una *in-apreciable* sociedad plenamente racional, es decir, una sociedad económico-técnica optimizada al límite.

Vistas así las cosas, la continuidad de *la religión, la moral y la metafísica con todo el resto de la ideología*, indica con notable precisión la misma continuidad de la crítica ilustrada con la nueva crítica marxista. En efecto, ahora la Crítica alcanzará los elementos más profundos – inconscientes y ancestrales – del orden social heredado, entre ellos, y fundamentalmente, la familia<sup>60</sup>.

*“¿Nos reprocháis que queramos abolir la explotación de los niños por sus padres? Confesamos ese crimen. Pero decid que abolimos los vínculos más íntimos al sustituir la educación doméstica por la educación social. ¿Y acaso vuestra*

---

<sup>60</sup> En estrecha correspondencia con el profundo alcance que la crítica logra, hasta tocar los últimos elementos de la existencia antropológica – una crítica cuyo grado extremo tiene lugar entre nosotros – se encuentran, sin duda, muy importantes modificaciones de la producción y del consumo que tácitamente realizan esa racionalización completa de la vida humana que, según la crítica social, constituye la realidad infraestructural misma. Diríamos que dichas modificaciones hacen real al hombre puesto que lo reducen a la más estrecha existencia económica. La crítica sanciona esa racionalización, no se le opone. La relación entre la crítica y estas transformaciones económicas, no podemos concebirla en términos de la oposición marxista escolar: infraestructura – superestructura. El detalle de la “racionalización económica” de la vida humana se encuentra en numerosas y a veces pequeñas modificaciones que contribuyen a realizar el *economicismo* que la crítica marxista asume. Sirva un ejemplo: la estrategia fordiana de los *five dollars day* – que pone en práctica las doctrinas modernas de alta retribución del trabajo mecánico – inicia la fase final de absorción – *racionalización* – de las “condiciones domésticas” por las “condiciones mercantiles” de retribución o de *reconstitución* de la fuerza de trabajo. Lleva a efecto la forma de retribución exclusivamente salarial y racionaliza, así, el contrato. Ya la misma formación de grandes concentraciones industriales y urbanas *distanció* al trabajador de las condiciones domésticas de reconstitución de su fuerza de trabajo, del espacio doméstico de reafirmación de su vida, arrancándole del medio rural o semirural del que obtenía – en condiciones no propiamente mercantiles – los elementos de su reproducción, es decir, buena parte de sus medios de vida. Por otra parte, cuando la producción en masa se haya extendido a los sectores productores de bienes de uso precisos para la reconstitución de la fuerza de trabajo, especialmente al sector alimentario, dicha racionalización habrá alcanzado su perfección. En ese momento dichos bienes de uso estarán disponibles y podrán ser adquiridos en forma de mercancías, de manera que sólo podrán obtenerse mediante dinero lo que significa, para la masa de los trabajadores, merced al salario. Este doble proceso de ruina, por una parte, de las fuentes domésticas de recursos de sostenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo y, por otra parte, de producción en masa de los medios de vida (*lebensmittel*, *víveres*) generará nuevas “normas del consumo obrero” racionalizando esa vida humana, cuya estructura económica real, al parecer, saca a la luz la crítica social moderna. El paso final consistirá en la mercantilización de la reproducción misma Cf. Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid. 1991. Capítulo 4. *El Salario*. Cf. Díez Rodríguez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*. Península. Barcelona. 2001 pp 103 y ss.

*educación no está determinada asimismo por la sociedad? ¿No lo está por las condiciones sociales dentro de las cuales educáis, por la intromisión más directa o indirecta de la sociedad, mediante la escuela etc.? Los comunistas no están inventando la influencia de la sociedad sobre la educación; solamente modifican su carácter, sustrayendo la educación a la influencia de la clase dominante”<sup>61</sup>*

La construcción no puede ser más luminosa. Resulta, por lo mismo, cegadora. En efecto, toda su evidencia descansa sobre el punto ciego de la inaceptable distinción *infraestructura–superestructura*. Con la citada distinción se incorpora una concepción completa del espacio antropológico – heredera fiel del idealismo – que es preciso debelar.

Añadiremos, por lo demás, que ya una larga tradición historiográfica en lengua inglesa marcó pronto la distancia con la escolástica marxista, que de modo dogmático se ajustó a la substantivación de la actividad productiva. Hipóstasis que prolonga, como venimos diciendo, el mismo reduccionismo económico característico del orden social moderno. En sintonía con el poco escolástico marxismo británico, formado en torno a la revista *Past & Present* cuya figura más representativa pudiera ser el recientemente fallecido E. J. Hobsbawm, pueden mencionarse asimismo los trabajos de E. Palmer Thompson, Christopher Hill, o William H. Sewell Jr. desde los Estados Unidos, entre otros. Éste escribía:

*“...el fin último de ese ejercicio debe ser iluminar la totalidad de la vida (...) no convertir la economía en un mecanismo autónomo y cerrado sobre sí, o reducir el resto de la vida a un reflejo de las fuerzas económicas”<sup>62</sup>*

La impugnación de la distinción en cuestión (infraestructura/superestructura) supone una rectificación profunda de la filosofía

---

<sup>61</sup> Marx, K. Op. cit. p. 62. Continúa Marx también la concepción política o pública de la educación que, a partir de la obra de Locke, se extiende en el pensamiento ilustrado alcanzando quizás en Helvetius o D’Holbach sus formulaciones más radicales. Cf. Iglesias Carmen. *Educación y pensamiento*. En *No siempre lo peor es cierto. Estudios sobre historia de España*. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores. Barcelona. 2008 págs. 173-205.

<sup>62</sup> William H. Sewell, Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992. pág. 207 Cabe recordar que E. P. Thompson, autor de *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832* (1963) dedicaría algún esfuerzo a la discusión con L. Althusser. E. J. Hobsbawm le recomendaría que no perdiera el tiempo en estériles discusiones escolares, que se resumían en oposiciones simplificadoras como la que aquí abordamos. Véase Hobsbawm Eric J. *Años Interesantes. Una vida en el siglo XX*. Crítica. Barcelona. 2003.

Pese al consejo, semejantes distinciones mediatizan todavía hoy, acaso de modo más profundo en cuanto que inadvertido, concepciones de la sociedad y la historia muy presentes en nuestros medios académicos y de comunicación. En relación a la historia marxista británica y su concepción de una historia atenta a los factores socioeconómicos, pero arraigada en la historia popular: la historia “desde abajo”: Cf. vgr. Harvey J. Kaye *Historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*. Pressas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza. 1989 y Harvey J. Kaye *The education of Desire. Marxists and the Writing of History*. Routledge. N. York. 1992

social marxista, a la que afecta íntegramente: en su dirección y en su sentido. En efecto, entendemos que el idealismo, del que es heredero, ha configurado el pensamiento marxista de un modo hondamente eficaz. La famosa *Umstülpung* habría dejado intactas unas estructuras conceptuales que, aunque presuntamente habrían sido *invertidas* alterando su sentido, mantendrían exactamente la misma dirección. Dicho de modo más correcto: *la inversión marxista del idealismo, que habría alterado el sentido de la filosofía idealista, habría dejado intacta su íntegra estructura conceptual manteniendo así su misma dirección*. Y esa permanencia inadvertida ha quedado escondida para generaciones de marxistas desde el siglo XIX hasta nuestros días. Con la vuelta del revés que Marx quiso practicar sobre el idealismo absoluto hegeliano, se trataría de recuperar la *realidad* (la *materia*) de una dialéctica juzgada vacía en cuanto que dialéctica del espíritu. Ahora bien, la dialéctica característica de la realidad humana es concebida por Marx en términos de *puras o abstractas determinaciones económico-técnicas*, en sintonía con la comprensión ilustrada de la realidad antropológica que ha definido el curso de la modernidad.

Así pues, su presunta “realización” de la dialéctica histórica habría consistido, por el contrario, en una profunda negación y simplificación de la compleja realidad antropológica. La vida humana quedaría reducida así a las categorías de lo que K. Polanyi llamara *economía formal*. En términos más precisos: la pretendida realización de la dialéctica idealista en términos materialistas consistirá, finalmente, en la reducción simplificadora de la realidad antropológica a su dimensión económico-técnica. Esta realidad humana queda negada y vaciada al ser concebida en términos económico-técnicos, no sólo rigurosamente *abstractos* sino situados en un plano que se pretende ontológicamente más profundo que el propio de la historia fenoménica o *evenemencial*. La Historia tradicional quedaría reducida, al parecer, al terreno de unas intenciones y planes subjetivos e irreales que la *astucia* del destino económico no dejaría de burlar.

Pues bien, aunque el desarrollo de la tesis que afirma la estricta continuidad entre el idealismo absoluto y su herencia marxista no es el objeto formal de estas páginas, trataremos de hacerla valer, sin embargo, en relación con la citada distinción fundamental – *infraestructura-superestructura* –. Nuestra intención no es, sin embargo, meramente crítica, sino que a través de esta revisión pretendemos alcanzar una concepción adecuada del lugar preciso de la producción, la distribución y el consumo – la economía, en suma – en el campo antropológico.

Cabe empezar indicando el carácter arquitectónico de la metáfora que funda la distinción. Esta metáfora señala dos aspectos genéricos pero esenciales de toda edificación: la estructura básica remite a los elementos que cargan una edificación (columnas o pilares, vigas, muros de carga...) y la superestructura

remite al conjunto heterogéneo de elementos de cobertura de la base, que sirven a la distribución de espacios, así como a la decoración externa de la estructura (molduras, tabiques, nacelas, baquetones, aleros, chambranas...). La relación entre ambos componentes de la edificación es, sin embargo, inorgánica y externa. La base, en efecto, cumple funciones primarias sin cuya satisfacción la construcción no es posible, mientras que la superestructura admite una enorme diversidad de elementos, cuya función puede considerarse secundaria puesto que depende de las condiciones que la estructura impone. Ahora bien, la figura completa del edificio y las condiciones de habitabilidad requieren tanto de su firmeza estructural, como de la funcionalidad, adaptabilidad o eficacia de sus elementos externos e inmediatos: distribución, aislamiento, comodidad, belleza... Éstos son, sin duda, determinantes del valor reconocido a la construcción.

Pese a todo, el carácter inerte y abstracto de los elementos de la edificación invalida la metáfora cuando se proyecta sobre una vinculación de carácter *intersticial, mutuamente mediada, con intercalación* de las partes de una y otra dimensión. Ésta es – a nuestro juicio – la forma de conjugación que media, en las sociedades históricas, entre el *metabolismo* productivo y la *percepción* del mundo (“armadura simbólica”, P. Sloterdijk) a través de la cual, dicha función económica o metabólica, puede satisfacerse. La naturaleza de esa forma de conjugación característica del campo antropológico y especialmente de las sociedades históricas, es aquí el objeto de nuestra atención.

Aunque es cierto que puede concebirse la edificación de estructuras cuasi-orgánicas o pseudo-orgánicas, entendemos que es más eficaz, a la hora de figurar la conjugación entre las mentadas dimensiones de las sociedades históricas, acudir a imágenes propiamente orgánicas. El propio Marx alude, en algún momento, a la idea de *metabolismo* y a la de *esqueleto* del *cuerpo* social, atraído, sin duda, por la vieja imagen biológica del *cuerpo* social, una analogía de antigüedad sólo comparable a la de la Nave y el Estado. Parece evidente que la mayor potencia de la imagen orgánica referida a la sociedad está detrás de la recurrencia histórica de la metáfora<sup>63</sup>.

Ajustándonos a esta imagen orgánica tratamos de ver en los **objetos** producidos y utilizados por los hombres una suerte de **esqueleto** del cuerpo social. Se trata de una estructura imprescindible para el despliegue de la actividad social, pero cuya funcionalidad es recibida a través de su imbricación y articulación con los restantes **tejidos** blandos del organismo, que hacemos corresponder con la

---

<sup>63</sup> P. Sloterdijk prefiere hablar de “armadura simbólica” para remitir a la vieja ideología y recurre a una idea genérica de *ejercicio* buscando, precisamente, salvar la distancia entre los “procesos naturales” y las “acciones específicamente humanas” como dimensiones continuas del mismo fenómeno *inmunitario*. Su trabajo, al margen de cualquier estimación, indica al menos que el esfuerzo sigue siendo relevante todavía hoy. Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. Valencia. 2012. En especial. *Introducción: sobre el giro antropológico*. pp. 13-32

actividad de los **sujetos**<sup>64</sup>. Por otra parte, el esqueleto no brota de (es determinado por) los tejidos blandos que lo envuelven, ni estos brotan (son determinados por) del esqueleto, sino el organismo íntegro del cigoto. Del mismo modo, no cabe hablar de una subjetividad antropológica, o de hombres en sentido estricto, antes de la producción y uso de objetos técnicos, pero tampoco podremos hablar de objetos técnicos ni antes, ni al margen de la subjetividad antropológica, sino que unos y otros proceden de estructuras sociales previas de índole zoológica que constituyen su forma embrionaria.

Así pues, la “base” productiva no meramente sostiene a la “superestructura” subjetiva sino que se imbrica con ella en estrecha continuidad de suerte que, si la pretendida “base” mantiene en pie la “superestructura” es en la medida en que ésta, contando con la “base” misma, es capaz de proporcionar la energía que alimenta el cuerpo íntegro de la sociedad<sup>65</sup>. En particular, entre los sistemas periféricos y unificadores del cuerpo social (la comúnmente llamada *cultura*) habrá de figurar algún aparato de orientación – o de *gobierno* – que sirva para *conducir* a la totalidad de la sociedad en el curso de su historia, garantizando la energía económica necesaria para su sostenimiento. Una función análoga a la función perceptiva y/o *conductual* de un organismo heterótrofo. Se trata de una función que exigirá la construcción, en cada estado presente del mundo, de un *mapamundi* o una *cosmovisión*<sup>66</sup> que validará su potencia por su capacidad para sostener el cuerpo social o garantizar su *eutaxia*.

Cuando una tal estructura periférica fuera incapaz de proporcionar la energía externa, o de regular el funcionamiento interno del cuerpo que la asume, el sistema íntegro se colapsaría al modo en que muere el animal que o bien no puede cazar, o bien no puede digerir. Los objetos de una cultura arruinada resultan así a modo de fósiles de un organismo extinto, que permiten reconstruir en buena medida el funcionamiento – el comportamiento – de su cuerpo social. La analogía naturalmente puede ser explotada hasta el punto en que las diferencias hacen inviable continuar estrechando la comparación. Al fin y al cabo, los análogos son simplemente diversos y sólo en algún respecto semejantes.

---

<sup>64</sup> En otras ocasiones recurrimos, en estas mismas páginas, a la conjugación entre *lengua* y *habla* (*Langue-Parole*) para referir a la articulación entre sujetos y objetos. No se trata de multiplicar las analogías sino de esclarecer de diversos modos la comprensión del modo de conjugación *praxis/pragmata* característica del campo antropológico. La conjugación *lengua-habla* es un caso de esa estructura bipolar.

<sup>65</sup> El citado K. Polanyi, habla al efecto de un sistema económico “embutido”/“*embebed*” en el contexto social. A nuestro juicio, la imagen del endoesqueleto productivo del cuerpo social resulta notablemente más adecuada. Por lo demás, Polanyi podría ser interpretado como uno de los promotores de un enfoque fenomenológico práctico, como tal ya de entrada opuesto al pretendido método científico estricto del materialismo histórico. Cf. Polanyi. K. *El sustento del hombre*. Capitán Swing. Madrid. 2009, cuyo primer capítulo está dedicado precisamente a determinar *El lugar de la economía en la sociedad*.

<sup>66</sup> A este respecto hablamos, más abajo, de la función de totalización, capaz de dotar de unidad e identidad al grupo del caso, a los que N. Elias nombra “unidades de supervivencia”. Una función política característica de las que suelen llamarse *Grandes Obras*.

En cualquier caso, la analogía orgánica favorece la idea de una conjugación interna o mutuamente mediada de las dimensiones que la analogía arquitectónica sólo logra yuxtaponer. Entendemos que este concepto de una conjugación orgánica entre la actividad subjetiva y sus productos, posee alcance ontológico y sostiene una muy determinada antropología cuyos rudimentos avanzamos en lo que sigue.

De entrada tiene un efecto de primera importancia, relativo al modo de acceso al conocimiento y estimación de la realidad antropológica. Nuestra concepción de la **continuidad inmediata o, más propiamente, la mutua mediación entre la subjetividad y sus productos** – contraria a su separación real (*metamérica*) – ofrece apoyo al despliegue de metodologías fenomenológicas, fundadas siempre en el supuesto de que el estudioso participa de las mismas vivencias prácticas de los sujetos temáticos de los que trata, así como del sentido de sus obras. Y esto es así puesto que jamás puede contemplar desde una base infraestructural o *real* la verdad perfecta de los *fenómenos* culturales o super-estructurales antropológicos. La comprensión – nunca perfectamente distanciada – se logra a partir de la inmersión real en el mundo que habitan los sujetos temáticos sobre los que recae su *actitud teórica*.

El sujeto gnoseológico alcanza a *comprender* la acción de los sujetos de su campo temático únicamente en la práctica de su acción, sin lograr una plena objetivación de los mismos que le permitiera dar el paso a un “distanciamiento infinito” (una “neutralización” o “segregación” dice G. Bueno), merced a su acceso a un plano infraestructural o real y definitivo. Plano real desde el cual pudiera contemplar la verdad de su acción con la consiguiente ausencia de toda relación estimativa con los mismos.

De nuestra concepción se sigue, en suma, la tesis fenomenológica que afirma el carácter *inmediatamente* comprensible, para la conciencia del sujeto gnoseológico, de la acción de los sujetos temáticos y sus correspondientes objetos. Cabe, pese a esta inmediatez, un cierto grado de error por parcialidad o superficialidad, pero éste sólo puede ser corregido por una conciencia más profunda o más completa, pero de modo que la vivencia inmediata (conciencia) – tanto del sujeto gnoseológico o agente de las ciencias sociales, cuanto de los sujetos temáticos – no resulta jamás *de suyo o constitutivamente* falsa sino siempre, en alguna medida, veraz.

Así pues, nuestra posición se puede definir en oposición frontal con la idea marxista de una “falsa conciencia”, cuya falsedad derivaría de un pretendido desconocimiento de la infraestructura económico-técnica (*objetiva e inconsciente*) capaz de determinar la conciencia – falsa – del sujeto. En el análisis marxista se pretende que la subjetividad quede suspendida o segregada por su carácter siempre aparente y meramente negativo. La subjetividad de los hombres se pretende irrelevante puesto que la conciencia – con ella la responsabilidad y la



libertad – es siempre un espejismo. Por ello se orienta a elucidarla o, mejor, a instaurarla realmente mediante la *formación* de una consciencia de clase impartida por los ya esclarecidos miembros de una vanguardia consciente. Por nuestra parte, defendemos – por el contrario – que la consciencia de todo sujeto histórico jamás es, al menos total e íntegramente, falsa consciencia.

Pero, aquilatando la analogía, entenderemos que las ideas y representaciones que conforman la “ideología” no actúan desde el *interior* de las consciencias de los sujetos a las que tomarían o infectarían, al objeto de encubrir realidades objetivas. Así como la percepción radica en un sistema de órganos integrados con los restantes sistemas constitutivos de un organismo, la “ideología” procede de un sistema especializado, pero integrado en la sociedad. Las ideas y *representaciones* no habitan una metafísica, por separada, dimensión *interior*, como induce a pensar la idea misma de re-presentación. Esta idea de representación interior-subjetiva es una idea moderna que se ajusta bien al proceso de cierre en la opaca privacidad del pensamiento – en la consciencia interior-subjetiva – de toda cuestión juzgada substancial por la tradición. Cierre forzado, como veremos en la segunda parte (histórico-sociológica) de nuestro trabajo, por el absolutismo político que resulta de las guerras de religión y de la consiguiente imposición del principio de tolerancia. Sólo una vez que los contenidos “ideológicos” hayan sido concebidos como encerrados en el interior de la consciencia se hará posible su devaluación fundamental como contenidos de la *falsa consciencia* en el caso marxista, o como sucedáneos pseudo-satisfactorios de un deseo reprimido e inconsciente en el caso freudiano.

Pero aquí vamos a entender que las *ideas* están *presentes* como la forma misma de las realidades objetivas que son los productos de la actividad antropológica y no *re-presentadas* en un orden paralelo – reflejo o reflexivo – de carácter mental. Es esta vana duplicación (presentación exterior/ re-presentación interior) la que induce a considerar un mundo externo mostrenco, que el sujeto habría de conformar. Pero ese pretendido mundo externo es ya un mundo conformado del que el propio sujeto es parte. No hay contradicción alguna entre objeto y sujeto (mundo objetivo/consciencia subjetiva) a menos que los concibamos como totalidades cerradas y opuestas, planteando la cuestión malformada, por llamarla de algún modo, del *dator formarum*: ¿es el mundo el que da forma o configura al sujeto o es el sujeto el que da forma o configura el mundo? No parece necesario manifestar, por resultar patente, la vinculación de esta oposición *interior-exterior* con la referida formulación marxista de la distancia que media entre *infraestructura* y *superestructura*.

De otra índole que esta metafísica distinción interior-exterior es la desproporción (*décalage*) que es preciso reconocer entre los planos subjetivo-individual e histórico-social, entre los sujetos individuales – configurados por el orden social al que pertenecen – y ese mismo orden social, cuyo curso evolutivo

arraiga en anteriores órdenes sociales de escala semejante. Este desfase o desproporción hace absurdo pensar en una recapitulación de la “filogenia” histórica en la “ontogenia” subjetivo-individual o la recíproca: como si el niño pasara en su formación por una fase antigua o medieval, o como si el pensamiento aristotélico pudiera juzgarse infantil dada su posición histórica. Cada estado presente de una sociedad configura a su escala las subjetividades individuales que, por otra parte, la modifican paulatinamente y, por tanto, también la re-configuran.

Por esta misma razón no hay bienes económico-objetivos – en bruto o *reales* – dotados de valor en sí mismos y al margen del estado presente del mundo, sino que los bienes lo son en cuanto conformados por la sociedad histórica en cuyo seno han adquirido el valor productivo que se les reconoce.

*“El control del petróleo, por ejemplo, se considera una y otra vez desde perspectivas economicistas-realistas como motivo suficiente para explicar incluso una guerra en la que intervienen varios Estados. Se hablará de una guerra desencadenada en el fondo por motivos económicos, apenas disimulados, en la superficie por distintas fórmulas ideológicas (la restauración del orden jurídico internacional o la reivindicación de las libertades fundamentales por parte de ciertos pueblos oprimidos). Pero es el concepto mismo de un “control económico-político del petróleo” lo que debe ser puesto en tela de juicio, como concepto meramente abstracto. Y ello porque el petróleo no puede reducirse a un valor de cambio...”<sup>67</sup>*

Es que, en efecto, el *petróleo en sí* mismo considerado carece de valor. Su significación desaparece, en efecto, cuando es concebido como mero factor de unas abstractas fuerzas productivas, separadas – aunque a título de *infraestructura* – del proceso histórico real<sup>68</sup>. Sólo como fuente de energía para una industria que ha resultado de un específico curso histórico, adquiere el petróleo la significación capaz de justificar una guerra. Cuando ese petróleo se

---

<sup>67</sup> Bueno, Gustavo. *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*. Biblioteca Riojana. Logroño. 1991. pp. 160-161.

<sup>68</sup> Una “historia real” – insistimos – que tiene poco que ver con la “historia económico-social”, tan deudora del marxismo, al menos en la medida en que esta historia económico-social se deshaga de los contenidos característicos de la historia clásica, juzgándola fenoménica o *evenemencial*: nombres, fechas, guerras, batallas..., en suma la vivencia subjetiva. Todo ello para atenerse al presunto sustrato económico en que se mueven la oscilación de precios, cosechas, demografía..., naturalmente, sin atención alguna a los individuos y sus biografías, juzgadas acaso de interés para la novela o la literatura, pero no para la historia científica. Si la historia económico-social ha resultado fructífera ha sido porque, de modo tácito pero imperturbable, ha orientado sus análisis socioeconómicos siguiendo el conocido horizonte de unos fenómenos históricos reales a los que el análisis socioeconómico se ajusta.

Por otra parte, la reclamación de una historia atenta a los factores económico-sociales, que aparece en las primeras décadas del siglo XX, se corresponde con la propia naturaleza de la sociedad económico-política moderna cuya génesis rastreamos. Sociedad en la que se ha oscurecido el carácter dramático y narrativo como resultado del oscurecimiento mismo de sus héroes que devienen “anónimos” y la naturaleza abstracta de sus batallas.

concibe en el contexto socio-histórico que lo hace relevante, se entiende que el control del petróleo suponga el control de la civilización cuya historia – que involucra la historia de sus ciencias y tecnologías industriales – hizo significativo su dominio.

Las ideas y representaciones, insistimos, no son ideológicos contenidos de conciencia alguna, sino que las mismas ideas son objetivas u objetuales. Su presencia – no su representación – tiene lugar en la forma misma de los objetos producidos y utilizados por los hombres y de cuya producción y utilización sucesiva se nutre la historia de las sociedades humanas.

*“Cabría decir, por tanto, que las ideas se hacen presentes no como “contenidos de una mentalidad”, sino como las formas mismas de los automóviles que se utilizan (o se desea destruir), de las lámparas que alumbran, de los materiales con los cuales se construyen las autopistas, las casas, los trajes y hasta los alimentos y las medicinas. Estas son las “ideas” que mueven a la historia, éstas son las “superestructuras” o, por lo menos, allí están como principios activos.”<sup>69</sup>*

Así pues, hay que abandonar tanto la idea de una simple yuxtaposición, cuanto la de una reducción entre la dimensión tecno-económica (productiva, práctica, infraestructural u *objetiva*) y la dimensión cognoscitivo-estimativa (teórica, superestructural o *subjetiva*). Ya se juzgue a una o a otra dimensión subordinante o subordinada. Las concepciones yuxtapositivas o reductivas suelen ir acompañadas de una comprensión idealista de la dimensión ideológica o cognoscitivo-estimativa, que la sitúa en el interior de las conciencias o, incluso, en el interior de una *mentalidad o conciencia colectiva* de todo punto inaceptable. No podemos aceptar la noción de una mentalidad o conciencia colectiva simplemente porque la suma de sujetos (la “sociedad”) no es un sujeto y, por tanto, carece del atributo propiamente subjetivo de la *conciencia o la mentalidad*.

En conclusión:

*“Se trata de reconocer plenamente que las “estructuras básicas” sólo existen a través de las “superestructuras” y recíprocamente; y que las oposiciones dicotómicas de referencia (base/superestructura, intereses económicos/intereses religiosos...) son oposiciones escolásticas que, aunque pueden alcanzar algún sentido en situaciones muy precisas, deben ser resueltas en oposiciones multilaterales”<sup>70</sup>*

---

<sup>69</sup> G. Bueno. Op. Cit. p. 161

<sup>70</sup> G. Bueno. Op. Cit. p. 161

## 2. LA DOBLE FORMALIZACIÓN DEL MUNDO ANTROPOLÓGICO.

Pero con lo anterior no estamos negando la realidad del fenómeno antropológico más característico: la conciencia subjetiva o la autoconciencia. Por el contrario reconocemos la realidad de la conciencia *a su propia escala*, un reconocimiento vetado al monismo materialista que, carente de las herramientas adecuadas, conduce a la negación de la realidad de la conciencia, a la que únicamente puede contemplar como apariencia o epifenómeno de procesos físicos o fisiológicos (químicos o eléctricos), según la vía recorrida por el *Diamat* y que transitan hoy las llamadas *neurociencias*<sup>71</sup>.

Esta cuestión mayor ha de quedar aquí orillada, para avanzar un paso más sobre el problema de la conjugación de las referidas dimensiones del espacio antropológico. Se trata, sin embargo, de una cuestión a la que habrá que volver, toda vez que la familia, núcleo de la comunidad<sup>72</sup>, no puede desprenderse de la función crucial de poner o generar nuevos sujetos y no sólo biológica o materialmente, sino también formalmente. Generar no sólo individuos corpóreos, sino también conciencias personales. Pero añadiremos que el fenómeno de la consciencia humana sólo puede entenderse como resultado de un reflexivo paso al límite de la operatividad o actividad característica del sujeto antropológico y, en especial, de su actividad lingüística. De manera que no desatendemos propiamente la cuestión cuando – como hacemos a continuación – abordamos el problema de la definición del campo operatorio en que se desenvuelve la acción antropológica.

Pues bien, la cuestión por el modo de conjugación entre el esqueleto productivo y el tejido sociocultural (producción y comunicación) o entre la red de objetos y los sujetos que los activan o actualizan, nos lleva a detenernos ahora en la idea de *objeto cultural* antropológico (enseres). Una idea que no parece, en principio, problemática pero que encierra – por decirlo así – el secreto de la Antropología. Pero no trataremos de abordar directamente una determinación de la idea de objeto cultural (antropológico)<sup>73</sup>, sino que trataremos de comprender la

---

<sup>71</sup> Cf. Pérez, Marino. *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*. Alianza. Madrid. 2011 Por nuestra parte, entendemos que el acceso más radical al análisis de la *ipseidad* del yo lo discierne en una “interioridad” límite, trascendiendo la realidad exterior del mundo, en la mejor tradición fenomenológica y, en especial, en la llamada fenomenología material de Michel Henry. Cf. vgr. Henry, Michel. *Fenomenología de la vida*. U.N. de General Sarmiento. Prometeo. Buenos Aires. 2010.

<sup>72</sup> Nos atenemos, por supuesto, a la concepción que subyace al siguiente principio: “*El estudio del hogar es al estudio de la comunidad, como el estudio de la célula orgánica es al estudio de la vida*” Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009. pág. 23. Podríamos añadir, como el *individuo* es al estudio de la *sociedad*. Esta contraposición (Comunidad-familia/Sociedad-individuo) adquirirá su dimensión propia a la luz del desarrollo expuesto en la parte segunda de este trabajo.

<sup>73</sup> Haciendo una violencia fundamental a nuestra comprensión de los *enseres*, que son la materia de la vida, accedemos a utilizar la expresión “objeto cultural”, que nos devuelve a una comprensión metafísica heredada del ser como exterioridad y distancia – objetividad – fenoménica. La fenomenalidad

naturaleza de los objetos culturales a través de su vinculación con una clase de productos culturales dotados de una característica singularidad e *investidos de una alta estimación*: son las llamadas *obras de cultura o grandes obras*. Atendemos a esta clase de objetos culturales precisamente porque su índole esencialmente *comunicativa* permite poner de manifiesto la mutua mediación de las dimensiones objetual y subjetual del tejido antropológico. En efecto, si procedemos de este modo es para enfatizar, precisamente, la continuidad y mutua mediación entre los productos y las ideas, entre producción y comunicación, entre sujetos y objetos (cuyo límite real es la representación subjetiva-reflexiva) y hacerlo – esa es nuestra intención – sin transitar al oscuro espacio del espíritu descarnado.

En efecto, las *obras de cultura o grandes obras* tienen como referente esos *objetos* que transparentan especialmente – por su característica semiótica – la conjugación con los sujetos, de los que los objetos en general no sólo proceden, sino a los que los propios objetos simultáneamente generan y sostienen. En principio estas obras de cultura son una especie de objetos culturales o enseres que entendemos sólo presentes en sociedades históricas; las llamadas hace tiempo *sociedades sin historia* carecerían de tales obras de cultura o grandes obras, aunque se encuentren en ellas productos análogos como antecedentes de los mismos.<sup>74</sup>

Además este recurso nos permitirá plantear indirectamente el problema de la relación entre la Antropología y la Historia. Esta posibilidad deriva de la correspondiente relación de estas dos disciplinas con sendas dimensiones de la *realidad* o la *existencia* antropológica, dimensiones diversas y siempre notadas de las realidades sociales humanas: la vida cíclica (*annus*) y la secuencia histórica (*saeculum*). En efecto, las que llamamos *Grandes Obras* no pueden definirse al

---

de la vida no sólo descansa, ni siquiera discurre, sino que trans-curre, sin confundirse con ellos, por los enseres que nos son propios e íntimos, no interiores representaciones subjetivas, sino substancia de la vivencia que somos. Para evitar la enorme dificultad expresiva que encierra el ensayo de una metafísica liberada de las pre-condiciones de la ontología tradicional, con-cedemos aquí el uso de un lenguaje que, aunque resulte subjetivamente comprensible facilitando (en falso) la lectura, falsea la cuestión entregándonos a una metafísica que, en algún momento, hemos de trascender necesariamente, si hemos de ir más allá de las condiciones ontológicas heredadas del enfoque científico-social y, en última instancia, procedentes de la herencia antigua. Al mismo límite, aquí en relación con la “dúplice-unicidad” de la gestación materna, alude Sloterdijk: “...el psicoanálisis mismo en su lenguaje teórico ha quedado prisionero de la gramática occidental antigua, aunque en sus arrangements de encuentro hubiera podido descubrir hace tiempo motivos para abandonar las aparentes relaciones sujeto-objeto en los procesos mediales” *Esferas I*. Siruela. Madrid. 2009. pág. 277

<sup>74</sup> Estéticamente se manifiesta esta diferencia a través de la diferencia entre los museos etnológicos o antropológicos y los restantes museos. Los objetos etnológicos ocupan un lugar intermedio entre las realidades expuestas en un museo de ciencias naturales y los museos de *obras de cultura* que suelen llamarse precisamente “grandes obras”. En efecto, las realidades etnológicas o antropológicas carecerían de la referida singularidad y la correspondiente referencia total o universal, propia de las obras de cultura, incluso cuando resulte que el objeto expuesto sea – empíricamente – único.

margen de su dimensión histórica y política mientras el acervo común de enseres u objetos culturales poseen una más humilde dimensión antropológica<sup>75</sup>.

La existencia familiar se desenvolvería, tal como la entendemos, en la dimensión más estrictamente antropológica o cíclica. Estas dimensiones estrechamente conjugadas resultan de difícil determinación dado que, aunque pueden disociarse en el ensayo de su definición, son realmente inseparables en su consistencia histórica<sup>76</sup>. De hecho, desde hace décadas se pretende hacer la historia de esa dimensión antropológica bajo la forma de una *historia de la vida cotidiana*, y ya los pioneros victorianos de la antropología social (L. H. Morgan, McLennan, Robertson Smith... ¿acaso no son, también, historiadores?) trataron de adelantar una *historia de la familia*.

Así pues, diremos que las figuras del parentesco pertenecen propiamente al momento *antropológico* o cíclico de la existencia humana, sin perjuicio de la reconocida gravedad política e *histórica* de los lazos de parentesco: desde los matrimonios *de derecho público* de las monarquías europeas a la “venganza de sangre” (*faide*) como modo de restablecer la paz social al margen del Estado... parece que todavía hoy puede hablarse de una *política de familia*, de suerte que no se trataría de un mero vestigio histórico sino de la vigencia plena de las estructuras antropológicas en la propia modernidad:

*“Me basta saber que un hombre puede haberse ido a dormir hace unos treinta años con el periódico del día y haberse despertado la semana pasada con el último periódico y haber imaginado que estaba leyendo sobre la misma gente. En un periódico encontraría a un lord Robert Cecil, a un señor Gladstone, a un señor Lyttleton, a un Churchill, a un Chamberlain, a un Trevelyan, a un Acland. En el otro periódico, encontraría a un lord Robert Cecil, a un señor Gladstone, a un señor Lyttleton, a un Churchill, a un Chamberlain, a un Trevelyan, a un Acland. Si esto no es estar gobernado por familias, no sé entonces qué es. Supongo que es estar gobernado por extraordinarias coincidencias democráticas”<sup>77</sup>*

---

<sup>75</sup> Cf. Fuentes, J. Bautista. Muñoz Martínez, Fernando. Antropología e Historia Elementos para una crítica de la modernidad. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Vol. 64. Núm. 239. Enero-abril. 2008

<sup>76</sup> Oscilamos entre la distinción de las dimensiones objetual y subjetual de la realidad antropológica (sujetos/objetos) y la distinción de las dimensiones productiva y comunicativa (que suele remitirse en el pensamiento binario al uso a la distinción objetos (producción) – sujetos (representación-comunicación). Por otra parte, al disponer procesualmente las oposiciones referidas es preciso introducir una nueva distinción entre el plano antropológico y el plano histórico, presentes de distinto modo en las diferentes fases del curso de la realidad antropológica. Poner en juego un enfoque dialéctico de la realidad antropológica exige un esfuerzo lingüístico, que desborde las tradicionales consideraciones analíticas y fragmentarias de la misma, pero que dificulte a menudo la comprensión. De aquí, el esfuerzo por resultar inteligible sin incurrir en extravagancia lingüística y sin falsear excesivamente la propia perspectiva.

<sup>77</sup> Chesterton, G. K. *Lo que está mal en el mundo*. Ciudadela. Madrid. 2006. p. 57

Pese al reconocimiento de esta gravedad política del parentesco, entendemos que su lugar propio es el momento antropológico de la realidad social. Pero es preciso dotarse de una concepción adecuada de estas dimensiones o momentos – antropológico e histórico – y de su relación mutua, para admitir el carácter propiamente antropológico de la familia sin perjuicio de su gravedad política e histórica. Es nuestra pretensión avanzar en esta comprensión de la conjugación entre ambos momentos a la par que *ejercitamos* – dinamizándola – nuestra propia comprensión de la relación entre la dimensión objetual y la dimensión subjetual del campo antropológico.

Afrontaremos la cuestión, como decíamos, por recurso a la mencionada diferencia entre los *objetos culturales* en general, y las específicas *obras de cultura* o *grandes obras*. La expresión *objeto cultural* es plenamente vigente en el terreno de la Antropología y refiere a los productos de las más diversas sociedades humanas y, para muchos, también animales<sup>78</sup>. Con la expresión, ciertamente menos habitual, *obras de cultura* designamos productos muy significativos, dotados – al parecer – de un valor especial y procedentes de los más diversos campos: literatura, música, pintura, filosofía, derecho... A este respecto se habla más habitualmente de *Grandes Obras*.

Extensionalmente podríamos señalar como referentes de la idea de objeto cultural a cualquiera de los anónimos productos industriales que saturan los mercados plétóricos de las sociedades modernas. Por su parte, llamaríamos grandes obras u obras de cultura, por ejemplo, a las tragedias de Shakespeare, las sonatas de Beethoven o los autos sacramentales de Calderón. La cercanía nominal entre las dos expresiones manifiesta una cercanía efectiva entre las realidades que nombran: ciertos objetos culturales pueden lograr, especialmente en la modernidad, carácter de obras de cultura<sup>79</sup>. Recíprocamente algunas aparentes obras de cultura tienden a resultar objetos culturales<sup>80</sup>. Esta continua transición entre ambas categorías manifiesta la imposibilidad real de separar ambas clases, de suerte que la disociación que entre ellas practicamos es semejante a la ejercida entre el par de conceptos previamente

---

<sup>78</sup> Hemos señalado nuestra preferencia por la palabra española “enser” para designar estos “objetos culturales” y hemos razonado nuestra negativa a reconocer carácter de enseres a los objetos de las llamadas “culturas zoológicas” atendiendo a la estructura doblemente formalizada de los enseres antropológicos, con todo lo que esto acarrea. Para todo ello puede verse: Muñoz, Fernando: *Filosofía y ciencias humanas. Elementos para un crítica de la antropología del conocimiento de Norbert Elias*: <http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27269.pdf> Madrid. 2004. Muñoz, Fernando. La idea de forma cultural. Esbozo de una crítica de la modernidad. *Nómaditas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. 15 (2007.1)

<sup>79</sup> Pongamos por caso las latas de sopa tras ser transmutadas por A. Warhol o, más patentemente, la botella de Coca-cola usada a menudo como símbolo del imperio americano

<sup>80</sup> Como ejemplo podría señalarse a numerosos y gruesos libros compuestos con la vista puesta en su venta masiva en el mercado del *entertainment*. Sus productores resultan auténticos fabricantes de *Best-Sellers* y éstos resultan productos industriales de un mercado cultural, enteramente semejante a otros sectores de la producción.

aducidos: endoesqueleto/cuerpo o producción/comunicación (representación). Como veremos, se trata efectivamente de dos aspectos de la misma distinción<sup>81</sup>.

La dimensión productiva parece corresponder con los objetos culturales, mientras que la dimensión ideológica o cultural con las obras de cultura o grandes obras. Pero, como tratamos de apuntar arriba, la ideología está inscrita en los propios objetos culturales, producto del trabajo, de suerte que la producción, lejos de quedar inafectada por la consabida superestructura, es ella misma “ideológica”, es decir, cultural, normativa, y políticamente comprometida. Defenderemos, en efecto, que toda la producción antropológica es constitutivamente simbólica y normativa: de suyo y propiamente, no como resultado de una adventicia valoración.

¿Tiene sentido mantener la distinción? ¿Cabe determinar, de algún modo, la línea que separa ambas ideas? En principio, sí. Pese a que nuestro reciente devenir histórico – de cuyo curso nos ocuparemos en la segunda parte – oscurece paulatinamente la distinción señalada<sup>82</sup>.

Y, sin embargo, empezaremos señalando el fondo común sobre el que, sólo posteriormente, cabe establecer la diferencia que buscamos. En efecto, establecemos desde el inicio que tanto las *grandes obras* como los humildes *enseres* disfrutan, a nuestro juicio, de una estructura incomparable con la característica de los objetos modificados y utilizados por diversos grupos animales. Se trata de la estructura radical de toda obra humana, al punto de llegar a constituir la condición de la propia subjetividad antropológica. Estructura genérica común, por tanto, a las dos especies de obras cuya disociación hemos señalado: objetos culturales y grandes obras. Sólo posteriormente avanzaremos sobre la índole específica que las grandes obras disfrutan en el círculo cultural en que se desarrollan<sup>83</sup>.

Esta estructura singular resulta de su formalización doble que definimos en estricta analogía con la doble articulación de los lenguajes humanos de palabras, lo que, de entrada, permite distinguir las palabras de los símbolos sonoros zoológicos, las lenguas de los hombres de los genéricos sistemas de comunicación de los animales. Se trata de una distinción elaborada por la lingüística estructural moderna, rigurosamente tematizada por A. Martinet (1908-1999) o E. Benveniste (1902-1976) entre otros.

Los idiomas antropológicos son construcciones llevadas a cabo con el aliento – *espíritu* – que sufre una asombrosa elaboración, muy distinta a la simple

---

<sup>81</sup> Esta transición supone que un libro, puesto por caso, resultado del diseño comercial merece también el título de objeto cultural o que una obra de cultura de prestigio reconocido, incluso universalmente, constituye un objeto cultural y, en la sociedad de mercado ha de resultar económicamente viable como requisito para su difusión y reconocimiento. Las grandes obras no dejan en ningún caso de ser también objetos culturales, y en la moderna sociedad de mercado, mercancías.

<sup>82</sup> Cf. Lipovetsky Gilles, Juvin Hervé. *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Anagrama. Barcelona. 2011. *Alta cultura y cultura-mundo*. pág. 69 y ss.

<sup>83</sup> Cf. infra. 1.4. La constitución normativa de los enseres. Grandes obras y horizonte metapolítico.



formalización simbólica que ejercitan algunos animales. En el sistema de comunicación que llamamos *lengua* pueden distinguirse por una parte unidades significativas o dotadas tanto de contenido semántico cuanto de expresión fónica (monemas) y, por otra parte, la expresión fónica se articula en unidades distintivas y sucesivas en número determinado en cada lengua (fonemas).

La naturaleza y las relaciones mutuas de estas unidades distintivas difieren de una a otra lengua, pero es esta estructura de doble articulación lo que tienen en común las diversas lenguas antropológicas. Más allá de ese rasante estructural compartido, se distribuye la enorme diversidad material de los idiomas antropológicos.

*“Si todas las lenguas coinciden en practicar la doble articulación, todas difieren en cuanto al modo como los usuarios de cada una de ellas analizan los datos de la experiencia en cuanto a la manera como aprovechan las posibilidades ofrecidas por los órganos de la palabra...”<sup>84</sup>*

Esa estructura común se distribuye así *de modo inmediato* en una asombrosa pluralidad idiomática, patente manifestación del *factum* históricamente insalvable de la *confusio linguarum*. Pero de suerte que, al mismo tiempo, la estructura subyacente compartida hace viable la irrecusable posibilidad de la traducción, esto es, la posibilidad de distintas *versiones* de un mismo orden antropológico. No debiéramos perder de vista la dúplice naturaleza de esta estructura antropológica que es, por una parte, *universal*, pero se encuentra, por otra parte, *inmediatamente distribuida* en una indefinida pluralidad.

Los fonemas están formalizados o definidos – según el punto y modo de articulación del sonido por los órganos de fonación – en un número determinado. Esa formalización se manifiesta en el carácter **discreto o discontinuo** de los fonemas pese al carácter **continuo** de la voz

*“Se puede pasar insensiblemente de la articulación característica de /b/ a la de /p/ reduciendo progresivamente las vibraciones de las cuerdas vocales. Así pues, fisiológicamente encontramos aquí la misma continuidad sin interrupción alguna que hemos establecido para la elevación de la voz. Pero mientras todo cambio en la elevación de la voz lleva consigo una modificación quizá mínima, pero real, del mensaje, nada parecido se produce en el caso de las vibraciones que caracterizan a /b/ con relación a /p/. En tanto que ellas permanecen perceptibles, la palabra será entendida como “vino”. Pero se llega a alcanzar un umbral... en el que el oyente entiende “pino”. (...) El sentido del mensaje cambiará enteramente (...)...podría vacilar en interpretar lo que oigo como es un buen vino, o bien es un*

---

<sup>84</sup> Martinet, André. *Elementos de lingüística general*. Gredos. Madrid. 1991 pág. 28

*buen pino. Pero necesariamente debería elegir entre una u otra interpretación. La noción de un mensaje intermedio no tiene sentido. Del mismo modo que no se puede concebir nada que sea un poco menos “vino” y un poco más “pino”, no se podría hallar una realidad lingüística que no fuera del todo /b/ o fuera casi /p/”<sup>85</sup>*

Queda así formalizada en unidades precisas y discontinuas la continuidad del sonido o, por decirlo de otro modo, fragmentada o distribuida en **formas** o **tipos** estables la continua contingencia de la voz. La formalización supone que la decisión por uno u otro fonema – por sí mismo una unidad no significativa – altera el significado del término al combinarse con fonemas sucesivos en la construcción de los monemas.

*“a cada diferencia de **sentido** corresponde necesariamente una diferencia de **forma** en algún punto del mensaje”<sup>86</sup>*

La nota característica de los idiomas antropológicos procede del hecho de que esta formalización se produce al inscribir los fonemas en nuevas estructuras (*monemas*) a cuya escala, precisamente, los fonemas se definen como tales, más allá del sonido que *materialmente* emite el hablante (*alófono*). Por lo que respecta a los monemas conviene tener presente la siguiente observación.

*“No se consigue mayor precisión al distinguir entre los monemas del tipo com- y los del tipo –o haciendo una oposición de “semantemas”, que tendrían sentido y de “morfemas” que sólo tendrían forma, lo que es inexacto; o más aún designando a los primeros como “lexemas”, es decir, monemas del léxico. Se verá más adelante que la distinción fundamental no está entre los monemas del léxico y los de la gramática, sino entre los monemas indicadores de relación y los otros monemas”<sup>87</sup>*

La presencia de semejantes *monemas indicadores de relación* significa la completa doble formalización del sistema lingüístico y el grado culminante en la constitución de una estructura antropológica de comunicación.

*“La formalización conoce grados. Cualquier emisión articulada para cualquier contenido supone formalización, pero un desarrollo enérgico y consecuente de ésta no para hasta haber diferenciado una forma dentro de la forma, esto es, medios fónicos para expresar **sólo relaciones, no objetos**.”<sup>88</sup>*

---

<sup>85</sup> Martinet, André. *Elementos de lingüística general*. Gredos. Madrid. 1991 págs. 33 y 34

<sup>86</sup> Ibid. pág. 49 (negrita nuestra)

<sup>87</sup> Ibid. pág. 25

<sup>88</sup> Agud, Ana (1980) *Historia y teoría de los casos*. Madrid. Gredos pág. 18 (negrita nuestra)

Estos medios fónicos en función de **relatores** conjugan o articulan las piezas morfológicas construyendo el tejido de la lengua, un tejido metasubjetivo *que, aunque es genéticamente resultado de las operaciones, sin embargo las envuelve hasta constituir las a su escala, erigiéndose estructuralmente en **normas** válidas en el terreno de los círculos culturales antropológicos plurales (idiomáticos), en los que la realidad humana se encuentra históricamente distribuida de modo inmediato.*

Pues bien, entendemos que esta doble articulación significa una distancia formal insalvable entre la conducta etológica, de la que la actividad comunicativa es una dimensión, y la acción específicamente humana. Distancia que no se limita, insistimos, al modo de comunicación sino que alcanza a la integridad de la acción y la existencia antropológica. Y ello, pese a que la estructura doblemente articulada de la lengua está emplastada con recursos semánticos no sujetos a esta doble formalización – recursos llamados *suprasegmentales* – que como la entonación – objeto de la prosodia – manifiestan la continuidad material entre lengua antropológica y comunicación etológica. Asimismo la acción humana contendrá gestos y actos “suprasegmentales”, aunque indudablemente significativos no doblemente formalizados. Estos gestos y actos no los concebiremos en cualquier caso como simples *vestigios etológicos* siquiera sea porque su sentido y su valor quedan transformados por la nueva forma de la acción **normativa** humana doblemente articulada.

La discontinuidad que la doble formalización introduce en el continuo sonoro al establecer **tipos** estancos – entre los que se fuerza una **oposición** que los cierra en su **identidad** – suspende la característica continuidad de la percepción y/o conducta (etológica). En efecto, la percepción zoológica y la conducta que rige o la inteligencia que manifiesta, poseen una estructura muy distinta a la índole tipológica, clasificatoria, analítico-sintética de la percepción, la acción o el conocimiento humano.

Una determinación habitual de **conducta** la define como el ejercicio operatorio que continuamente desarrolla un animal en función de la presencia perceptiva del ambiente. Pero es, justamente, la figura de esa presencia perceptiva – y con ella la naturaleza de las correspondientes operaciones conductuales – la que se ve modificada, a nuestro juicio, por la doble formalización o, más precisamente: la doble formalización de la acción delata la modificación profunda que la conducta sufre al *sujetarse* a semejante estructura.

Trataremos, a continuación, de determinar la índole de dicha modificación:

El horizonte perceptivo aparece ante el organismo que se conduce como un continuo de *discriminación–generalizada* de las contingencias fenoménicas entre los que el sujeto opera. La conducta y, cabría añadir asimismo, la percepción se entiende en el contexto de la clásica concepción conductista radical – no metodológica – como una *continua contingencia discriminada-generalizada* operatoriamente practicada ante

el panorama co-presente de fenómenos percibidos. Desde esta concepción de la conducta<sup>89</sup> entendemos que en la actividad natural o no intervenida del animal son las mismas situaciones percibidas las que ocupan el lugar crítico de señal del logro o del fin conductual – todavía ausente – que los llamados *estímulos discriminativos* tienen en las experiencias de laboratorio. En efecto, ya I. Pavlov ejercitó la idea de estímulo discriminativo bajo la expresión menos críptica de “señal advertidora”<sup>90</sup> y a este concepto nos atenemos:

*“...toda contingencia de refuerzo está, en efecto, discriminada, en cuanto que toda conducta consiste en el ejercicio operatorio de percepción simultánea o co-presente del discriminativo y del reforzador, en el sentido de que toda conducta se estructura en la forma de una presencia inicialmente presente (o estímulo discriminativo) que anuncia la posibilidad de lograr una determinada presencia inicialmente ausente pero virtualmente logable (o contingencia de reforzamiento)”*<sup>91</sup>

Las situaciones percibidas o contingencias discriminadas en el campo conductual de los animales desempeñan la función de *señales*, en cuanto dan continuidad a un comportamiento que tiene la naturaleza de una incesante o *continua* remisión de la situación percibida actual a su continuación en una situación potencial posterior (ausente), a través de la operación conductual en curso. El animal percibe o discrimina alguna con-secuencia (refuerzo) a partir de una situación presente (estímulo discriminativo). Ahora bien, el logro esperado resulta contingente en cuanto que no es una consecuencia necesaria o inexorable de la conducta que se orienta por la señal percibida actual (estímulo discriminativo), sino que bien podría no lograrse. La expectativa es por lo mismo lábil por cuanto su fundamento consiste en un juego de continuas *generalizaciones y discriminaciones* o de *semejanzas-diferencias* correlativas o continuas practicadas ante las situaciones actuales a la luz de situaciones pasadas.

*“...este proceso fenoménico-operatorio de logro contingente discriminado en el que consiste la conducta, está asimismo generalizado. Pues, en efecto, las discriminaciones o diferenciaciones de las partes del medio co-presenciadas son percibidas a la vez como semejantes, como generalizadas en algún grado, respecto de otras partes recorridas en ocasiones pretéritas y que a su vez son susceptibles de ser asimismo discriminadas. Recíprocamente, todo gradiente de generalización está compuesto de discriminaciones relativamente intersustituibles entre sí, de tal modo que es precisamente esa relativa intersustituibilidad, o intercambiabilidad o*

---

<sup>89</sup> Una concepción de la conducta que fuera rigurosamente construida en los trabajos de Juan. B Fuentes y Ernesto Quiroga, de entre los que citamos los siguientes: Fuentes, Ortega. Juan B. El significado del concepto de contingencia discriminada – generalizada para la psicología. *Acta Comportamental*. Vol. 7, nº 2, pp. 183/203 (1999).

<sup>90</sup> Cf. Pavlov, Ivan. (1903) *Psicología y psicopatología experimental en los animales*. En: Pavlov, I. *Fisiología y psicología*. Alianza (7ª reimpreión) Madrid. 1986.

<sup>91</sup> Fuentes, Ortega. Juan B. El significado del concepto de contingencia discriminada – generalizada para la psicología. *Acta Comportamental*. Vol. 7, nº 2, pp. 183/203 (1999). Págs. 186-187

*equivalencia, lo que dota a cada una de las discriminaciones de su carácter generalizado o semejante respecto de otras discriminaciones. La conducta, entonces, consiste en un ejercicio de discriminación-generalizada de una contingencia caracterizada tanto por la posibilidad de resegmentar cada discriminación tomándola ahora como un nuevo gradiente de generalización, como por la posibilidad contraria, es decir, agrupar discriminaciones-generalizadas distintas hasta hacerlas ahora semejantes, o generalizables, en cuanto que intersustituibles entre sí – siendo esto a lo que se refería Egon Brunswik, en 1952, con su concepto de macromediación.”<sup>92</sup>*

Ahora bien, el caso de la praxis antropológica es radicalmente otro. En efecto, una vez que se haya levantado la estructura doblemente formalizada del paisaje de enseres, tanto como el correspondiente paisanaje de agentes que los actualizan, la situación quedará esencialmente transformada. En un espacio normativo o morfosintáctico – definido por esa doble formalización – el juego de presencias y expectativas, entre las que avanza el sujeto operatorio, queda refundido a una nueva escala y la presencia normativa del otro ausente, a través de la cooperación instrumental con otros inmediatamente presentes, tiene una forma y un sentido enteramente nuevos.

Nuestra tesis pretende que la articulación entre unidades tipológicas o idénticas en un continuo sintagmático, articulación que tiene lugar mediante los citados *monemas de relación*, compone una arquitectura muy distinta a la figura del espacio conductual en que se despliegan las operaciones etológicas. Expresado por vez primera de modo sumarisimo diremos que, *segmentada* la continuidad fenoménica o percibida quedará, asimismo, firmemente *contenida* la contingencia en el curso operatorio o conductual de cada sujeto, a la vez que queda *articulada con* otros

---

<sup>92</sup> Ibid. pág. 187-188. Dado el carácter fenoménico-práctico o estrictamente técnico del saber psicológico, el recurso a ejemplos en cuestiones psicológicas es algo más que un recurso meramente ilustrativo. Así, para esclarecer el párrafo citado, que puede resultar extraño a los que no conozcan el críptico vocabulario del análisis conductual, aducimos el siguiente que aparece asimismo inmediatamente tras el texto citado en el artículo de Juan B. Fuentes: “Así, por ejemplo, la rata en la caja de Skinner puede ser reforzada en la conducta bajar la palanca, conducta que podrá contener segmentos discriminativos suyos tales como apretar con una pata delantera, con la otra, con las dos, con el cuerpo, cada uno de los cuales es, en consecuencia, un componente del gradiente de generalización de dicha conducta. Entonces, y según los conocidos procedimientos de reforzamiento diferencial, cada una de las rutas discriminadas-generalizadas que componen dicha conducta pueden ser a su vez resegmentadas, de tal modo que podría reforzarse ya sólo la conducta de apretar la palanca que se realice apretando o bien con la pata delantera derecha o bien con la pata delantera izquierda; pero a su vez dicha conducta tendrá de nuevo un grado interno de semejanza de una ocasión a otra tal que resulta equivalente cada ejercicio suyo, pongamos por caso, apretar la palanca colocando una pata u otra más o menos cerca de su extremo libre. Y la recíproca, una vez segmentada la conducta en este gradiente más estrecho de generalización, se puede ahora de nuevo reagrupar dicho gradiente en gradientes mayores; siguiendo con el ejemplo, una vez reforzado diferencialmente el apretar con una pata delantera, se puede ahora restituir la conducta de apretar la palanca tal y como se hacía al principio (empleando indistintamente cualquier parte del cuerpo) con sólo reimplantar el modo generalizado de reforzarla que se aplicaba inicialmente”

sujetos inmediatos. Pero a su vez la fijación o sujeción de la acción mutua de los sujetos co-presentes, remite a una continuidad cuya figura posee un carácter cerrado o relativamente fijado, que apunta a terceros no inmediatamente presentes. La contingencialidad de la operatividad subjetiva característica de la conducta en general es contenida por la forma de unos objetos normalizados que se articulan entre sí mediante la acción subjetiva<sup>93</sup> por la que unos operan con otros, en una continuidad que avanza hacia un futuro o una ausencia (espacio-temporal) que posee un diseño análogo. En ese futuro, cuya morfología resulta más estricta que la de cualquier porvenir animal, terceros ausentes – espacial o temporalmente – se vinculan con las acciones de los sujetos actuales y con los enseres a través de los que cursan dotándolas de un *sentido*.

Por lo que toca al levantamiento de ese campo antropológico, de estructura doblemente formalizada, tenemos que señalar, a modo de preámbulo, a la potencia o capacidad (anterior) de *morfologización*<sup>94</sup> del cuerpo humano – a partir de la constitución de un pequeño grupo de especies del género *Homo* –. Así pues, la posibilidad de esa construcción descansa en la propia morfología orgánica, característica de la especie, a la que ha podido contribuir el despliegue mismo de los tramos germinales de la estructura cultural humana. Vemos la acción humana doblemente formalizada como una especie (generadora) que se abre paso a partir del género de la conducta etológica, característica de los homínidos y obviamente *canalizada* por su morfología biológica. Es el cuerpo humano y su conducta específica la fuente del orden antropológico, porque es su *potencia de morfologización* la que ha hecho posible el orden doblemente articulado en que sus mismas operaciones quedan dialécticamente comprendidas.

Pero aquí hemos de limitarnos a dar por descontada la potencialidad biológica del cuerpo del hombre. El resultado del proceso de morfologización que sufre la actividad antropológica en general, no sólo su praxis verbal-comunicativa, se resume en la idea arriba expresada de una segmentación del continuo conductual fenoménico con la consiguiente contención del continuo de generalización-discriminación y una

---

<sup>93</sup> Una acción de los sujetos que ya no es sólo interindividual como en el encuentro de dos sujetos desnudos en el espacio etológico, sino que puede empezar a llamarse metasubjetiva porque está firmemente encauzada por la red de objetos a través de la que se articulan entre sí sujetos copresentes, pero que también señala a una posterioridad (espacial, pero fundamentalmente temporal) en la que se espera la presencia de sujetos análogos (semejantes) sobre un mismo orden o mundo de enseres.

<sup>94</sup> Utilizamos la idea de *morfologización* o *proceso de morfologización* en analogía con el sentido que la expresión posee en los estudios de Morfología en la Lingüística moderna. Ajenos a la enorme complejidad que alcanzan los procesos lingüísticos de morfologización, aquí nos limitamos a hacer un uso genérico de la analogía. Cf. vgr. Bybee, J. *Morphology: A study on the relation between meaning and form*. Typological Studies in Language, 9. Amsterdam/Filadelfia. John Benjamins. Por otra parte, es una analogía que subyace a los estudios tipológicos que en la arqueología prehistórica se practican sobre los productos (*enseres*) de la actividad cultural antropológica. Cf. vgr. Eiroa, Jorge Juan; Bachiller Gil, J. Alberto; Castro Pérez, Ladislao; Lomba Murandi, Joaquín. *Nociones de tecnología y tipología en Prehistoria*. Ariel Historia. Barcelona. 1999

profunda refundición del juego de presencias y expectativas (ausencias) perceptivas o conductuales.

El paisaje saturado de formas o *substancias hilemórficas* – producto de la acción humana – supone una recomposición de la estructura misma de la acción que las produce y las utiliza. Este tejido *suprasubjetivo* (Langue), en cuanto que canal formalizado de la acción subjetiva (Parole), no fragua precisamente en las redes zoológicas de distribución de tareas y aunque está indudablemente *derivado de las operaciones* – como tales siempre existencialmente individuales – se trama u organiza a partir de los objetos técnicos (enseres) y sus redes de relaciones hasta configurar una *forma dentro de la forma*, es decir, una doble articulación *capaz de envolver y constituir a su propia escala a las operaciones individuales* que están en su génesis. En este punto dichas operaciones pierden su característica individual deviniendo prácticas históricas – idiomas, ceremonias, rituales, costumbres – ya no características de un individuo orgánico, sino de un sujeto formal o personal que se constituye en la comunicación co-operatoria con terceros.

En el seno de esa estructura normativa la contingencia y labilidad de la conducta o percepción etológica queda firmemente contenida, sujeta al estrecho campo que la forma deja a la variabilidad conductual. El uso y producción de enseres concede sólo un breve margen, aunque real, a la disposición del sujeto; muy lejos del carácter lejano, sutil y accidental o de “*caprichosa inconstancia*” (Pavlov) con que las contingencias discriminadas del ambiente etológico se presentan al organismo animal.

*“...en los experimentos psíquicos el animal es estimulado por propiedades del objeto exterior, sin importancia para las glándulas salivares, y a veces totalmente accidentales. Las propiedades lumínicas, acústicas e incluso las puramente aromáticas de los objetos dados no tienen, por sí mismas, ninguna influencia sobre las glándulas salivares cuando se dan en otros objetos. (...) . En el experimento psíquico asumen el papel de estímulos no sólo estas propiedades del objeto, sin importancia para la función de las glándulas, sino también todo cuanto rodea a estos objetos en cuanto, de un modo u otro se relaciona con ellos (...). Así en los experimentos psíquicos, las conexiones con los factores que excitan las glándulas salivares se hacen cada vez más **lejanas y sutiles** (...). La importancia decisiva de estas **señales advertidoras** de los objetos a distancia en el caso de una secreción motriz del organismo es patente para todos. Gracias a estas **señales lejanas e incluso a veces accidentales**, el animal puede encontrar el alimento, escapar del enemigo etc....”*<sup>95</sup>

En suma, el nuevo espacio cultural, configurado por los enseres, resulta un espacio *morfosintáctico o normativo* capaz de abrazar a la conducta que, atenta a la figura de dichos enseres, sujeta su naturaleza contingente a la forma objetiva del

---

<sup>95</sup>Pavlov, I. *Psicología y psicopatología experimentales en los animales*. En Pavlov. I. *Fisiología y psicología*. Alianza. Madrid. 1986, pág. 58

orden antropológico. Dicho sea de paso, éste es el sentido (positivo) en que entendemos la idea foucaultiana (negativa) del *assujettissement* disciplinario.

Entendemos que la continua contingencia discriminada en la que consiste la percepción, así como las operaciones que a su escala se despliegan, queda contenida o recogida ante estos objetos – producidos o utilizados – en los estrechos límites de las partes formales de los objetos técnicos y en su composición o sintaxis normativa. Podemos decir que llevan impresos en su estructura la forma de su construcción y de su uso, forma a la que el sujeto ha de atenerse en su trato con ellos. Las operaciones antropológicas se sujetan a la morfosintaxis objetual que canaliza y restringe relativamente las contingentes trayectorias operatorias o conductuales, al atenerse a la forma de los objetos normalizados. Forma que exige su articulación compleja en una red de objetos y sujetos, co-presentes y ausentes.

La *contingencialidad* conductual queda así notablemente restringida aunque cabe, sin duda, violar la norma usando incorrectamente un objeto técnico. Pero esta violación posee antes un carácter *derogativo* (de una norma) o *provocativo*<sup>96</sup>, en cuanto que impugnación de una norma frente a otra, que el carácter de un mero error por lo que toca a un logro conductual. Por lo demás, tampoco cabe hablar de *error* en sentido propio en el uso de realidades u objetos etológicos *no enclasados*, puesto que estas cosas, carentes como tales de estructura doblemente articulada<sup>97</sup>, carecen asimismo de *potencia normativa*.

---

<sup>96</sup> La *provocatio* constituía en el derecho romano precisamente un modo de impugnar una norma en apelación a otra instancia normativa que se concibe de rango superior.

<sup>97</sup> Ocasionalmente designamos a los enseres por medio de otros términos. Así aludimos al clásico *pragmata*, ocasionalmente los hemos nombrado con el antiguo título de *substancias* u *objetos hilemórficos* considerando que, pese a que los entes físicos también resultan, en principio, *hilemórficos* y *enclasables*, la contemplación de su forma – base del enclasamiento – es posterior a la construcción operatoria de enseres. Sólo proyectando sobre los entes físicos la idea de producción pueden ser concebidos como enclasables y, a su vez, analizables en términos de partes formales. Éstas partes formales de los cuerpos de los seres vivos lo son sólo analógicamente, al menos hasta el punto en que las biotecnologías empiecen a permitir reconstrucciones reales de su figura substancial individual. Pero en cualquier caso el vínculo hilemórfico tiene una naturaleza en el caso físico – en sentido aristotélico – enteramente distinta al caso técnico o productivo. Esa naturaleza, a nuestro juicio, indica una íntima fusión de materia y forma en los seres vivos que, precisamente, la doble formalización de los objetos técnicos o enseres suspende, facilitando otra forma y grado de separación materia-forma. Pues bien, esta separabilidad técnica no deja de afectar profundamente al sujeto antropológico – cuya acción se ajusta a la doble formalización de los enseres – significando la posibilidad de un distanciamiento efectivo de su *somaticidad*, es decir, del cuerpo biológico y sus funciones. De manera que el nuevo grado de distanciamiento es efecto de la formalización de la conducta que, sujeta a la estructura normativa de los enseres, deviene praxis o acción antropológica.

“No se podría afirmar que el lenguaje sea el resultado de la actividad natural de algún órgano, como lo son la respiración o el andar, que constituyen, por así decirlo, la razón de ser de los pulmones y las piernas. Se habla, es cierto, de órganos de la palabra pero se añade, en general, que la primera función de cada uno de estos órganos es otra cualquiera: la boca sirve para la ingestión de los alimentos, las fosas nasales para la respiración, y así sucesivamente. La circunvolución del cerebro en que se ha querido ver el asiento de la palabra, porque sus lesiones están frecuentemente unidas a la afasia, tiene



Más evidente resulta el caso en que la norma violada no sea una forma técnica sino una estructura práctica o de relación intersubjetiva – siempre mediada por *enferes*, baste recordar que las palabras son el medio por antonomasia de comunicación antropológica –.<sup>98</sup> Pongamos el caso de la violación de una determinada norma de parentesco. Estas violaciones de las instituciones intersubjetivas resultan trágicas en cuanto que, lejos de la contingencia, abren paso a un *destino* necesario y, en cualquier caso, piden un tratamiento “político” irreductible al plano etológico. Por lo demás, las normas, técnicas o prácticas, sólo resultan impugnables, revocables, en función de estructuras sociales y técnicas alternativas y no de modo abstracto en nombre de la ausencia de toda conformación cultural.

No llevaremos aquí al extremo nuestro recurso al lenguaje como fuente de luz a la hora de definir el antropológico tejido suprasubjetivo, aunque entendemos que su virtualidad permanece abierta. El Lenguaje (*Langue*) que se conjuga con el habla (*Parole*) efectiva de los sujetos individuales, pero con la que no hay que confundirlo, se corresponde con las estructuras antropológicas – el orden morfosintáctico de los *enferes* a cuyo través se comunican los sujetos – como el habla se corresponde con la acción o praxis subjetiva. Desde luego no atribuimos al proceso de *sujeción formal* (*assujettissement*) ninguna suerte de *elevación* o *apoteosis* de la especie humana. La cultura (antropológica) no eleva ni santifica al hombre en relación a los animales, si entendemos esa elevación o santificación establecida desde una posición externa al curso del mundo, desde una instancia extramundana e intemporal. Ahora bien, sin duda sirve para discriminar, distinguir o separar las sociedades antropológicas de aquellas sociedades zoológicas de las que procede y a las que podemos decir que se sobrepone únicamente en la medida en que – merced a esa estructura – las envuelve o domina en todos los sentidos. Semejantes *distinción* y *superposición* deriva, en suma, de la nueva forma de construcción que pretendemos determinar mediante la idea de morfosintaxis o de doble articulación.

Los símbolos sonoros de algunos animales – cercopiteco etíope o mono tota, por ejemplo<sup>99</sup> – resultan *de una pieza* y, aunque no cabe negarles su carácter

---

*algo que ver probablemente con el ejercicio del lenguaje, pero nada prueba que ésa sea su función primera y esencial”* (André Martinet. *Elementos de lingüística general*. Gredos. Madrid.1965, pág. 16)

E insistimos en que lo que se dice del lenguaje vale para el resto de actividades culturales antropológicas, alcanzando esta reconfiguración de la biología humana, a nuestro juicio, a la íntima fisiología orgánica.

<sup>98</sup> No oponemos, en suma, Sujeto y Objeto como totalidades unitarias: clausuradas o herméticas. Los sujetos se constituyen como tales en su relación mutua mediada por objetos (S-O-S-O...) así como los objetos se relacionan (en su uso y en su producción) a través de la acción subjetiva (O-S-O-S...) en una trama continua. En algún lugar F. Engels escribió que *el fuego hizo al hombre*, que a su vez hizo al fuego. Esa dialéctica conjugación entre la acción antropológica y sus resultados es la que tratamos de determinar.

<sup>99</sup> La bibliografía al respecto es abundante, destacamos aquí en general los trabajos de Robert M. Seyfarth y Dorothy L. Cheney en relación a los sistemas de comunicación del mono tota, *vervet monkeys*, (*cercopithecus aethiops*). En especial: Cheney D.L. y Seyfarth R. M (1990). *How Monkeys See*

articulado, resultan *simplemente* articulados y no *doblemente* articulados. Se trata, en efecto, de sonidos conformados o formalizados pero no doblemente formalizados, de modo que no cabe discriminar en el sonido emitido sub-partes formales del tipo de los fonemas y, por tanto tampoco se hallarán monemas de relación que conduzcan a la plenitud de la doble articulación del continuo sonoro. De este modo, la distinción entre sociedades zoológicas y antropológicas se mantiene en un terreno propiamente formal, capaz de asumir la más estricta continuidad material entre grupos zoológicos y antropológicos.

Reiteramos que lo dicho de las palabras vale *mutatis mutandis* de los restantes objetos, producto de la actividad antropológica. Los *enseres* gozan así de una doble formalización, constan de partes formales o piezas y, a su vez, pueden distinguirse en su estructura elementos sintácticos o de relación, que remiten a su composición con otros objetos culturales, y elementos semánticos que determinan, justamente, lo que el objeto es de suyo relativamente al margen de su articulación con esos otros objetos con los que conforma, sin embargo, una red, paisaje o esfera cultural o idiomática<sup>100</sup>. Así, cuando en un determinado entorno cultural aparece un objeto exótico su presencia destaca, como destaca en el discurso la palabra de un idioma foráneo.

*“La palabra no viene a nombrar los objetos existentes sino a permitir que estos existan para nosotros gracias a su función. No nombramos el árbol solo porque lo veamos, sino que lo vemos también gracias a nuestra capacidad previa para nombrarlo. Ambos son movimientos inseparables y complementarios. Tanto monta el uno como el otro, hasta el punto de que **sin los nombres somos ciegos y sin las cosas mudos.**”<sup>101</sup>*

Asimismo el carácter doblemente articulado de las palabras hace imposible un idioma de una sola palabra, porque por su misma estructura hace referencia interna a un tejido o campo de composición que es, en última instancia, el campo del idioma o la cultura<sup>102</sup>. Asimismo no hay cultura de un solo objeto, porque

---

*The World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago. University of Chicago Press, Beck B. B. (1980) *Animal Tool Behavior*. New York. Garland Press,

<sup>100</sup> Con nuestro enfoque nos situamos, con todos los matices que se quiera, en línea con la tradición hermenéutica y comprensiva en ciencias sociales. “A este comprender técnico de manifestaciones de la vida fijadas de modo duradero lo denominamos exégesis o interpretación. En este sentido,, hay también una técnica de la interpretación cuyo objeto son esculturas o cuadros, y ya Friedrich August Wolf reclamaba una hermenéutica y crítica arqueológicas. Welcker abogó a favor de ellas y Preller intentó llevarlas a cabo. Mas ya Preller hace notar que tal interpretación de obras mudas se halla siempre supeditada a la explicación que procede de la literatura” (Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Istmo. Madrid. 2000, pág. 31)

<sup>101</sup> Colina, Fernando. *Sobre la locura*. Cuatro. Valladolid. 2013, pág. 32

<sup>102</sup> Una naturaleza estructuralmente análoga a la de la persona, que supone – como veremos – pluralidad de personas. La persona es inseparable del juego triposicional de composición del campo antropológico de comunicación – “comunicación” en un sentido ontológico amplio – manifiesto en la

también estos dicen relación con otros objetos, según su articulación sintáctica o *normativa*. Finalmente, es fácil entender que – por lo mismo – no habrá cultura de un solo sujeto.

Estamos ante un orden complejo en su composición objetiva y subjetiva y esto supone una pluralidad articulada de sujetos lo que pide una estructura al menos triádica de sujetos co-presentes que conjugan su acción en expectativa de un tercero ausente.

Es precisamente en semejante estructura de articulación compleja, que integra la acción de una pluralidad de sujetos, en la que depositamos la **condición humana**. Actividad normalizada y doblemente formalizada que exige internamente el concurso de una **pluralidad de sujetos (y de objetos)**, lo que nos permite entender esa condición humana como característica estructural de la acción y no como substancia corpórea o biológica alguna. Esa forma de *acción común* o de *comunicación* constituye a los propios sujetos, que la llevan adelante en el ejercicio mismo de la producción y el uso de objetos por cuya mediación interpersonal se instaura un orden que juzgamos propiamente antropológico. Desde este punto de vista el individuo *substancial* sólo puede ser contemplado como un fantasma inviable porque desde el momento en que esa operatoriedad comunitaria se abre paso, constituyendo a los agentes que la ejercitan (*natura naturans*) ya no cabrá hablar de un hombre (persona) esencialmente solo, aún cuando pueda darse un hombre existencialmente aislado, una suerte de Robinson<sup>103</sup>.

---

presencia de los llamados *monemas de relación* y, de modo especial, en la tríada necesaria de los pronombres llamados personales. Cf. García Pérez, Natalia S. *El problema de la tercera persona desde la filosofía social y la antropología filosófica*.

<sup>103</sup> Por cierto, Robinson Crusoe – mito de cierto moderno individualismo – contó en su soledad con el fundamental bagaje de su barco casi hundido, a partir del cual reconstruye precariamente el orden civilizatorio contando pronto, además, con otros sujetos: “La marea había zafado al barco y lo había traído hacia las rocas... Poco después de mediodía el mar se puso como un espejo y la marea bajó tanto que pude acercarme a un cuarto de milla del barco (ya entonces sentía renovarse mi desesperación al comprender que si nos hubiésemos quedado a bordo estaríamos a salvo y en tierra)... Nadé hasta el barco. Las provisiones de a bordo no habían sufrido absolutamente nada; pude satisfacer mi gran apetito, llenándome además los bolsillos de galleta. Bebí un buen trago de ron para fortalecerme ante la tarea que me esperaba... [Armó una balsa, con elementos que encontró en el barco]... Se presentaba el problema de elegir lo indispensable y al mismo tiempo preservarlo de los golpes del mar [ eligió comida, herramientas, armas].

... Hallé 2 o 3 cajas de clavos y tornillos, un gran barreno, 1 o 2 docenas de hachuelas, y lo más precioso de todo, una piedra de afilar... Seguí yendo diariamente al barco, aprovechando la marea baja... Lo que más me alegró en aquellos viajes es que después de estar 5 o 6 veces, y cuando ya no esperaba encontrar nada que valiera la pena mover de su sitio, seguía descubriendo cosas que me servían... En la cabina del capitán hallé una caja con 36 libras esterlinas en monedas europeas, brasileñas y algunas piezas de oro y plata. Sonreí a la vista de aquel dinero. ¿Para qué me sirves?’, exclamé... Pero luego lo pensé mejor y tomé el dinero.

Mis pensamientos estaban ahora consagrados a encontrar los medios de asegurarme contra los salvajes y las bestias que pudiera haber en la isla... Calculé aquello que necesitaba en forma indispensable: en primer lugar agua dulce y aire saludable; luego abrigo y seguridad; finalmente, que si Dios me enviaba algún barco por las cercanías, no perdiera yo esa oportunidad de salvarme. En el barco encontré plumas, tinta y papel, e hice lo indecible por economizarlos; mientras duró la tinta

Este tejido cultural – lingüístico y/o pragmático – supone, para los agentes que en él se integran, un distanciamiento del plano zoológico del que proceden, supone la apertura a *un orden de realidad posterior y más profundo* que el orden zoológico de procedencia, confusamente llamado *naturaleza*. La producción de enseres y/o palabras genera en este punto la apertura de una esfera cultural, una *noosfera*<sup>104</sup>, que es un espacio *comunicativo* no reductible al plano zoológico del que procede materialmente. El nuevo orden de la *noosfera* resulta capaz – de ahí su mayor profundidad – de envolver íntegramente el orden de partida, haciendo de esa oscura naturaleza un *mundo* antropológico, un espacio *habitable*: el *hogar* del hombre<sup>105</sup>.

Añadiremos de nuevo que semejante estructura sólo existe históricamente en la forma de una pluralidad indefinida de esferas culturales que, compartiendo su característica estructural, se distinguen semántica o materialmente. De ese modo el hombre es una realidad *estructuralmente* universal, pero históricamente particularizada en un gran número de formas culturales diversas. Diversidad que hoy quiere ser ignorada, se dirá que *superada*, por la realización definitiva del género humano; efecto social de la pretendida realización del individuo substancial.

Finalmente, es, sin duda, excesivo tratar las palabras – o los idiomas humanos – como productos que fueran de todo punto semejantes al resto de los enseres. Y no sólo por la materia “espiritual” y evanescente con que se construyen, sino por su capacidad de figurar o representar a escala verbal situaciones objetivas, dicho simplemente: por su capacidad de decir lo que son las cosas Y, a partir de cierto grado de complejidad del idioma, también lo que no son, lo que podrían ser, lo que deberían ser. Pero la asombrosa capacidad del lenguaje antropológico no requiere, a nuestro juicio, ningún recurso a instancias metafísicas *anteriores o extramundanas*. Si bien con *posterioridad* a la presencia de los idiomas y sus conjugados paisajes de enseres resulta evidente la constitutiva

---

*pude llevar una crónica muy exacta, pero cuando se terminó me hallé imposibilitado de continuarla, ya que no pude hacer tinta a pesar de todo lo que probé.... Fabriqué una mesa y una silla. "*

(Defoe, Daniel. *Las Aventuras de Robinson Crusoe*. Biblioteca virtual universal. pág. 46) <http://www.biblioteca.org.ar/libros/133467.pdf>

<sup>104</sup> El término procede de Theillard de Chardin. Ha tenido relativo éxito, así – por ejemplo – lo adoptaron Edgar Morin o D. Bell. En un sentido enteramente ajeno al que tiene en nuestro enfoque, salvando remotas analogías, lo utilizan tecnólogos y ensayistas para aludir a la suerte de “cerebro global”: “...formado por todos los cerebros humanos conectados a través de internet” (Jaron Lanier *Contra el rebaño digital. Un manifiesto*. Debate. Barcelona. 2011 p. 67)

<sup>105</sup> La religión del hogar o de la unidad familiar ha sido, según una vieja tesis antropológica que encontramos formulada en Fustel de Coulanges, el elemento genético y substancial de la religión. Las religiones monoteístas comparten la comprensión de un cosmos envuelto y absorbido por el orden antropológico haciéndolo habitable. Una comunidad perfecta regida por el Dios pantocrátor. Esa comprensión queda rota por el despliegue de la modernidad industrial y su Nueva Ciencia físico-matemática capaz de despoblar de espíritus el universo. Por nuestra parte trataremos de ofrecer un lugar real – aunque negativo o infinito – a la religiosidad en el espacio antropológico que, sólo momentánea y procedimentalmente, observamos como un espacio bidimensional. Véase arriba nota 50

orientación *metafísica* – sobre/natural – de las comunidades antropológicas, o lo que P. Sloterdijk ha llamado recientemente su *tensión vertical*<sup>106</sup> tratando, a su vez, de desvincular esa *aspiración* de cualquier anclaje extramundano.

A determinar de algún modo esa *tensión vertical* derivada de la nueva morfología doblemente articulada se orientan las páginas siguientes.

### 3. TENSIÓN VERTICAL Y COMUNICACIÓN. (Incursión metafísica)

*“El insensato ha venido a decirme: “Libéranos de tus sujeciones; y nos haremos más grandes”. Pero sabía que lo primero que perderían con esto sería el conocimiento de un rostro y, al no amarlo ya, el conocimiento de ellos mismos”* (Antoine de Saint-Exupéry)<sup>107</sup>

En este punto conviene precisar el sentido específico en que hacemos uso de la idea de *representación* para referir a la capacidad figurativa de los lenguajes humanos de palabras. En efecto, al hablar de la capacidad representativa del lenguaje no nos referimos, al modo moderno, a una representación *interior* del mundo *exterior*, sino a una representación que puede ser actualizada o ejecutada a escala verbal ante otros hablantes, y sólo en el límite ante el propio sujeto existencialmente aislado, una forma extrema por terminal y reflexiva de auto-comunicación. Sin duda, llegará el momento en que esta representación verbal ante uno mismo deje de requerir la emisión sonora de las palabras, alcanzando la forma del silencioso habla *endofásica* que llamamos conciencia. Pero este *logos* silencioso *sólo se sostiene entre el tejido de enseres a cuyo través circula la persona en su comunicación con otras*, a la vez que pone en circulación o actualiza a su través las mencionadas redes de enseres.

Queremos desprendernos de una distinción interior-exterior de carácter substancial, que se nos presenta como la última forma que adopta el dualismo metafísico de espíritu y materia<sup>108</sup>, efecto del proceso de individualización liberal que conduce la modernidad. El espíritu es un interior *hipostático* y absurdo, un interior sin

---

<sup>106</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. 2012 Tomamos de esta obra de P. Sloterdijk esta expresiva fórmula aunque haciendo un uso enteramente alejado de las posiciones de este autor.

<sup>107</sup> De Saint-Exupéry, Antoine. *Ciudadela*. Goncourt editorial. Buenos Aires. 1966, pág.31

<sup>108</sup> Semejante distinción interior-exterior tiene entre sus factores genéticos la retracción de las determinaciones teológico-políticas – creencias y actitudes personales – a la privacidad de la conciencia. Dicha retracción, según defenderemos en la parte segunda de este trabajo, ha sido el resultado de la imposición del principio de tolerancia, adoptada por el Estado Absoluto como único modo de resolución de las cruentas guerras de religión que asolaron Europa en el siglo XVII. Como decimos, esta distinción es la última forma que adopta el dualismo metafísico de espíritu y materia. El habla *endofásica* no tiene el carácter de un orden espiritual interno y *substante*, que se mantuviera por sí mismo, sino que ha de contar para desplegarse y sostenerse con el mundo de objetos culturales – que median la relación entre sujetos – a cuya estructura hemos apuntado. Cf. Fuentes Ortega, Juan B. *Mundo externo, el problema del*. En *Compendio de Epistemología*. Velarde, J. y Muñoz, J. Trotta. Madrid. 2000.

exterior, otro tanto puede decirse del mundo exterior. Pero el habla *endofásica* no tiene el carácter de un orden espiritual interno y *substante*, que se mantuviera por sí mismo, sino que ha de contar para sostenerse y desplegarse del mundo de objetos culturales – que median la relación entre sujetos – a cuya estructura hemos apuntado. Aunque no resulta fácil desprenderse de la referencia a un interior (*endo-*) entendemos éste sostenido – en su constitución y en su curso – por el entorno doblemente articulado del medio antropológico, lejos de la idea cartesiana de *substancia* (pensante o extensa) capaz de existir con independencia o por sí misma. Ni la consciencia, ni la circunstancia objetual son, en ese sentido, substanciales.

Parecerá evidente que la interioridad característica de la metafísica racionalista moderna nunca se entendió en estos términos, sino – como es sabido – en términos del más aporético dualismo substancial-representacional. La conciencia concebida como substancia pensante e independiente – en cuanto capaz de existir por sí misma – es, justamente, lo que aquí estamos negando. A este respecto hemos aducido la hipótesis que remite a la *sociedad de los individuos* y su despliegue moderno – que pivota sobre el egotista principio de tolerancia – como fenómeno subyacente a dicha metafísica substancialista de la subjetividad moderna.

Por lo demás, insistimos, la estructura doblemente formalizada de la cultura pragmática y/o lingüística, aunque procede de las operaciones de los sujetos, las trasciende adquiriendo una *consistencia metasubjetiva* que, entre otros efectos, contribuye a su comunicación a través de generaciones sucesivas de sujetos y objetos (*tradición*). Desde luego y en cualquier caso, la estructura cultural se sitúa más allá de la actualización presente por parte de un sujeto individual, del mismo modo que la lengua (*Langue*) se sitúa más allá del habla (*Parole*). El individuo, por su parte, alcanza su característica singularidad humana en cuanto que su *naturaleza* se fija u *objetiva* relativamente por su inserción en – o sujeción a – la red de enseres y en el curso de la circulación o de la comunicación entre los hombres que conlleva. Una inserción que se logra a través de la *acción* (producción y uso de enseres) y del *habla* que necesaria y proporcionadamente la acompaña siempre a través del juego triposicional según el que se coopera con unos (presentes) en articulación con otros (ausentes) espacial y temporalmente.

La estructura cultural se extiende, así, más allá de la piel de cada individuo como también se extiende más allá de la duración de su existencia biológica. La comunidad, que se constituye mediante el trabajo y la *comunicación* de sus resultados, trasciende positivamente la piel de cada sujeto y de sus inmediatos co-presentes. De este modo el sujeto singular, que contribuye al sostén de la comunidad cultural, es sostenido por ella. Este soporte cultural se prolonga en un continuo espacial a través de los próximos a los distantes y en un continuo temporal del linaje a la progenie, del pasado al futuro a través de las operaciones de los cuerpos vivos que actualmente la realizan en el acto de su propia afirmación.

Sólo mediante una radical conmoción de este proceso, capaz de descomponer el tejido normativo o cultural puede llegar a concebirse que cada *ego diminuto* se contemple aisladamente, dotado de representaciones interiores substantivas – en el oscuro claustro de su conciencia – al punto de plantearse la vana cuestión relativa a su correspondencia con un inalcanzable mundo en sí, extraño y externo. Como veremos posteriormente esa conmoción resulta, a nuestro juicio, de una circunstancia moderna que, estrechamente vinculada al despliegue comercial e industrial, se resume en la liberal-individualización que resulta de la historia moderna. Las guerras de religión, que fueron resueltas en los términos del absolutismo político, cuyo principio rector será el principio de tolerancia, encuentran su última realización en la constitución del individuo *substantial*. Paz perpetua e individualismo real son los dos costados de la misma promesa moderna. La circunstancia histórica abierta por las guerras de religión supuso la reclusión de toda cuestión substantial – religiosa o metafísica – en el espacio *privado* de la conciencia *interior*. Pero en honda conjugación con esta circunstancia se encuentra el lento proceso de despegue comercial en el espacio indefinidamente abierto del mercado mundial, proceso que ha significado la puesta en circulación a velocidad creciente y a distancias enormes de los productos de la labor antropológica. Ambas circunstancias esconden en su seno, desde nuestra perspectiva, el proyecto de completa superación de la *condición humana* que hemos definido arriba. Proyecto cuya culminación significaría – según se pretende – la realización y cancelación de la historia.

Pero volvamos la mirada en otra dirección: desde nuestra comprensión del carácter *metasubjetivo* y continuamente expansivo de la cultura – que transita a través del otro (tercera persona) en el espacio geográfico y en el tiempo histórico – resultará comprensible que el culto a los antepasados aparezca como el núcleo generador de toda forma elemental de religiosidad. La más antigua o primera forma de religiosidad en el orden del tiempo, por ser la primera en el orden de la realidad. Fundamento y raíz de toda religiosidad.

*“Antes de concebir y adorar a Indra o a Zeus, el hombre adoró a los muertos; tuvo miedo de ellos y les dirigió sus preces. Parece que así fue el comienzo del sentimiento religioso...”*<sup>109</sup>

La familia y el primitivo culto doméstico a la comunidad trascendente de los antepasados están vinculadas íntimamente, como mostrara Fustel de Coulanges<sup>110</sup>. Este culto doméstico puede verse como un aspecto del fenómeno radical de apertura del tiempo cerrado o cíclico hacia su prolongación indefinida o secular,

---

<sup>109</sup> Fustel de Coulanges. *La ciudad antigua*. Iberia editorial. Barcelona. 1987. pág. 27

<sup>110</sup> Ha de haber mediado una mutación en profundidad en el tránsito de una religiosidad del pasado a una religiosidad del futuro o prospectiva. De la centralidad del padre a la del hijo. Acaso en relación con la transformación del tiempo cíclico antropológico al tiempo lineal histórico.

un fenómeno consubstancial a la forma de producción y representación antropológica cuya estructura hemos bosquejado.

Esta trascendencia objetiva no debe olvidarse al afrontar el elemento de comunidad que constituye la institución del parentesco, instancia primigenia de “socialización” que fragua no sólo biológicamente al nuevo sujeto sino, fundamentalmente, su conciencia personal a través de la llamada socialización primaria, radicalmente vinculada al aprendizaje de la lengua madre y a la correspondiente producción y disfrute compartido de bienes (enseres doblemente formalizados) un aprendizaje heredado merced a la inserción del nuevo sujeto en la compleja estructura elemental del orden antropológico.

A este respecto es preciso corregir numerosas formulaciones de la idea de socialización que la descargan de su *pavorosa potencia real*. La llamada *socialización* no consiste en la inserción de una subjetividad preformada en un medio social, sino en la posición (*creación*) de la propia subjetividad, que sólo se constituye en la trama de los vínculos intersubjetivos (*das geistige Bund*), a su vez posibles por mediación de objetos culturales entre los que, parece evidente, ocupan las palabras un lugar fundamental. Con todas las reservas precisas, nuestra posición se aproxima, a este respecto, a las coordenadas de la hermenéutica y a la idea de una prioritaria identidad relacional.

*“De tal modo, sin embargo, que no hay propiamente un encuentro entre individualidades porque estas se construyen también respecto a sí mismas intersubjetivamente, de tal modo que los interiores no se encuentran nunca de modo inmediato, sino en el medio de articulaciones simbólicas, sobre todo, como veremos lingüísticas”<sup>111</sup>*

La matriz de esta nueva subjetividad se presenta *originariamente*, es decir, en un momento anterior a la dolorosa *diferenciación* posterior que será fundamento de la *culpa*<sup>112</sup>, como un espacio *sin opacidad* en el que la comunicación resulta inmediata en cuanto no requiere interpretación alguna. Es literalmente “infantil” (*phaínein*).

Es éste el espacio genético en que se funda el “mito de la transparencia” y la esperanza de su retorno, es éste el orden paradisiaco de la *felicidad* originaria. Quien lo desconoce ignora, a nuestro juicio, el sentido y fundamento de la libertad o la responsabilidad y tiene cerradas para siempre las vías de la felicidad. Sobre la negación de este orden elemental se han construido distopías modernas que muy

---

<sup>111</sup> Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Istmo. Madrid. 2000. pág. 28. La cita procede de las amplias notas que Antonio Gómez Ramos hace al texto de Dilthey.

<sup>112</sup> Trataremos de encontrar la raíz de la culpa en el proceso de diferenciación de la persona singular respecto de su matriz comunitaria, encontrando modulaciones distintas de ese sentimiento característicamente antropológico, en función de las diferentes morfologías comunitarias de parentesco históricamente existentes. Véase más abajo. *Esquirlas de comunidad. La era hipercrítica*.



adecuadamente figuran situaciones desoladoras. Muy conocidas – por citar dos ejemplos magníficos – fueron las invenciones novelescas del *Frankenstein* de Mary Shelley o el *Brave New World* de A. Huxley, pesadillas ambas que, entre tantas otras, anticipan el proyecto positivo de las recientes bioingenierías del yo.

Insistimos en dar cierto relieve a la cuestión que aquí afrontamos dado que tratamos de la razón genética de la subjetividad antropológica, que contemplamos en la trama intersubjetiva o, mejor, *comunicativa* de la *estructura* en que nacemos. El análisis de esta trama matricial exige un paso de índole muy especial porque nos conduce al fundamento último de la persona, lo que debería hacernos dudar de la posibilidad de abordar esa singularísima realidad por medio de una racionalidad (instrumental) análoga a la ejercitada en el análisis de cualquier otra realidad. En efecto, semejante realidad, en cuanto fundamento último, se presenta como una forma de *fondo sin fondo* (*Bodenlose Abgrund*):

*“algo que nos hace dudar de lo mismo que resulta dudoso en tantos otros episodios filosóficos «fundamentadores», a saber, que sea la misma racionalidad formal la que se ejercita al comprender cualquier realidad y al comprender el fundamento mismo de toda realidad.”*<sup>113</sup>

En efecto, nos hallamos ante un *cimiento* que se hunde indefinidamente deviniendo *fosa*, según la objeción del Padre Bourdin a Descartes<sup>114</sup>. Un abismo o *fondo sin fondo* que nos conduce a la *terra novalis*<sup>115</sup> en que germina el mundo en el espíritu antropológico, el cual se erige, en efecto, sobre esta estructura radical. La racionalidad formal resulta aquí insuficiente de todo punto, y ha de tratar de elevarse al plano de una racionalidad substancial (metafísica) que, precisamente, ha quedado neutralizada por nuestra modernidad y su racionalismo crítico. Indudablemente es éste el punto que trasciende la racionalidad formal más estrecha. Entendemos que a ese foco alude J. de Maistre al escribir: *“la obra maestra del razonamiento es descubrir el punto en el que hay que dejar de razonar”*<sup>116</sup>.

Además – en consonancia con la posición que bosquejaremos en la segunda parte de este trabajo – parece posible revisar y reactivar el núcleo de la vieja metafísica teológica del cristianismo, resultado de la síntesis de posiciones helénicas y judías, contemplándola *en perspectiva antropológica* e indicando su

---

<sup>113</sup> Vidal Peña. Razón y “fundamento”. Las definiciones de *causa sui*, substancia y Dios, en Espinosa. *Ingenium* nº 1, enero-junio, 2009, 30-48. (publicado antes en *Studia Philosophica*, III.(2003) 227-240)

<sup>114</sup> Cf. Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfragüara. Madrid. 1977. Ed. Vidal Peña. En especial *Séptimas objeciones y respuestas*. págs. 341-427.

<sup>115</sup> *Terra novalis* es una expresión desusada para nombrar la materia primera cósmica o la materia genética del mundo. Nos sirve para evocar aquí la obra de Friedrich Leopold von Hardenberg, Novalis, antecedente– *mutatis mutandis* – de las posiciones que desarrollaremos aquí. Puede verse. Novalis. *La Cristiandad o Europa. Seguido de Fragmentos (selección)*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1977

<sup>116</sup> citado en Finkelkraut, A. *La derrota del pensamiento*. Anagrama. Barcelona. 1990. pág. 22

función constituyente en el que juzgamos contexto histórico genético de la Vieja Europa. Esta perspectiva *ex homine* acaso permitiría articular un discurso metafísico capaz de afrontar desde el presente ese elemental *fondo sin fondo* al que aludimos.

Se entenderá que, juzgando la célula comunitaria como fulcro sobre el que se levanta la *tensión vertical* o el aliento que anima la vida religiosa, queramos ensayar un tratamiento antropológico de cuestiones teológicas. Se trata, dicho sumariamente, de comprender (no tanto *reducir*) los debates teológicos desde un determinado concepto de la realidad comunitaria. No hará falta señalar que las determinaciones de la teología dogmática sólo son tratadas aquí desde un enfoque estrictamente antropológico, enteramente al margen de la cuestión por su valor de verdad. Acaso porque nos limitamos a rastrear la verdad antropológica de dichas posiciones dogmáticas.

Se trata – insistimos – de interpretar la teología desde un punto de vista antropológico lo que nos sitúa – de otro modo no puede ser – en el terreno de la modernidad. Otra cuestión que resulta, por lo demás, ajena a nuestro interés es la de si cabe *cerrar el círculo* mediante un *gesto afirmativo* que salude positivamente el dogma. Semejante gesto desbordaría ya todo esfuerzo estrictamente racional. Estaríamos entonces, en efecto, más allá del análisis que busca definir las raíces antropológicas de la metafísica teológica. Con semejante gesto, como decía, nos estaríamos situando ya *más allá* de la determinación racional (antropológica) en que se asienta nuestra perspectiva (metafísica).

Así pues, aludiremos sumariamente desde semejante perspectiva antropológica a los dogmas fundamentales de la teología del viejo cristianismo. Así afrontaremos la dimensión antropológica de la discusión metafísica relativa a la Trinidad (consecuentemente ligada a la Encarnación). En efecto, la discusión teológica clásica acerca de la naturaleza de la monarquía divina y, muy especialmente la concepción de una “monarquía económica” (*singularidad plural*) contraria a un estrecho concepto unitarista (*monarquiano*) o individualista de cariz formalmente analítico, puede interpretarse a la luz del problema del vínculo antropológico entre la persona singular y la matriz comunitaria. Sólo desde este punto de vista cabe retomar hoy con algún sentido las cuestiones metafísico-teológicas.

Por otra parte, esta discusión pudiera encontrar una dimensión pragmática y operatoria en la revisión de las reglas y ejercicios, sistematizados y enriquecidos por siglos de práctica, característicos de las comunidades cenobíticas cristianas: en su ascética personal y comunitaria. Los continuos esfuerzos revolucionarios de constitución de una comunidad humana, posterior al curso de la sociedad moderna, podrían encontrar una vía de salida o, cuando menos, un fundamento para el análisis.

Desde esta perspectiva cabe revisar la concepción del mundo propia del viejo comunitarismo cristiano. Desde Filón de Alejandría – nombre principal en la síntesis teológica judeo-helénica – la concepción de la *monarquía divina* conduce, a través del monoteísmo, al dogma de la *Creatio ex nihilo*. Un dogma éste que no puede tener mayor sentido antropológico. Es, sin duda, una idea metafísica crucial con una dimensión antropológica evidente en cuanto elemento insoslayable de toda articulación del Sentido – origen y fin – de la existencia. En efecto, a la idea de *Creación* puede oponérsele y se le ha opuesto finalmente la afirmación metafísica de la *Eternidad* de la realidad física última (de la *naturaleza*) propia del paganismo y del neo-paganismo moderno. Algo que supo reconocer con exactitud Nietzsche, profeta – precisamente – del *eterno retorno* y de la ausencia de Sentido y promotor de una consecuente metafísica del artista. Una posición poco noveoda, que simplemente extrema un nihilismo que está ya presente, por ejemplo, en el burlesco Fontenelle, quien para llevar al extremo la fe en la Eternidad, no para contradecirla, compara la fe de los antiguos en la eternidad de los astros con la memoria de una rosa que manifestara que, hasta donde llega la memoria de las rosas, jamás ha muerto ningún jardinero. Este nihilismo alusivo y externo quedará expresado de modo diáfano en el ambiente alemán en que se desarrollara la disputa en torno al idealismo.

*“¡Nada inmóvil y muda! ¡Fría, eterna necesidad! ¡Loco azar! ¿Conocéis vosotros lo que domináis? ¿Cuándo derribaréis al edificio y a mí? Azar, ¿sabes tú lo que harás cuando avances con tus huracanes en la nevisca de las estrellas, apagando un sol después del otro con tu hálito, y cuando el rocío luminoso de las constelaciones termine de centellar a tu paso? - ¡Qué solo está cada uno en la inmensa tumba del universo! Junto a mí aquí estoy yo solo. - ¡Oh padre! ¡Oh padre! ¿Dónde está tu seno infinito, para que pueda descansar sobre él?”<sup>117</sup>*

Ante el nihilismo, que la cosmología de la modernidad induce sobre la base del principio de eterna conservación, es preciso ver como una especie de barrera a la vieja idea teológica de *Creación*, en cuanto supone *origen y horizonte*, supone potencia absoluta (*pantocrática*) así como decisión libre y providente. Con todo ello el dogma de la Creación finalmente infunde sentido al curso del mundo y, en particular, a la historia humana. Existe una mutua implicación dogmática entre *monoteísmo*, *creación* y *providencia*. El mundo es, desde ese punto de vista, la obra de un Hacedor paternal que ama y orienta su obra. Esta mutua implicación subyace a la articulación teológica fundamental culminante en la comprensión plenamente medieval del cosmos como Comunidad Perfecta bajo gobierno del Padre.

---

<sup>117</sup> Jean Paul *Discurso del Cristo muerto, de lo alto del universo, sobre la no existencia de Dios*. Incluido en su novela *Siebenkäs*. Citado en Volpi, Franco. *El nihilismo*. Siruela. Madrid. 2012, pág. 28

Pero esta comprensión quedará primero comprometida y finalmente arrumbada a lo largo de los siglos modernos. Como señalaba con exactitud Ernst Cassirer, en relación a la filosofía natural que se abrió paso desde el Renacimiento: “su tendencia y principio fundamentales rezan que el verdadero ser de la naturaleza no se encuentra en el círculo de lo creado, sino en el de la creación”<sup>118</sup>. Es decir la naturaleza adquiere el atributo de creadora; ya no se resume al terreno de las criaturas sino que se eleva a la posición de creador. Señalaba así Cassirer a una inversión de las posiciones entre el Reino de la Gracia y el Reino de la Naturaleza. Pero esta inversión genera una diferencia (cultura-naturaleza) que ya no encontrará el modo de lograr una limpia sutura.

El esquema medieval establece que la ley natural se define en el ámbito de extensión de la capacidad de la razón humana, frente a la ley divina cuyo ámbito se extiende – en **continuidad** y no en contradicción: *gratia naturam non tollit sed perficit* – más allá de la capacidad racional humana. Frente a este esquema, el ordenamiento renacentista – con el despliegue de la ciencia natural-matemática – enfatizará primero, y sustantivará después, el momento natural de la razón. La Naturaleza dejará de ser puro móvil frente al supremo Motor, para entenderse como un principio de movimiento inmanente, entrañado en los fenómenos. No se trata, al menos inicialmente, de negar a Dios pero su acción ya no procede de fuera – no trasciende la naturaleza – sino que “se halla comprometido en el movimiento y presente inmediatamente en él”<sup>119</sup>: *Deus sive Natura*.

En efecto el desarrollo de la moderna física matemática supone que la ley que rige el ser de las cosas no ha sido prescrita por un legislador, extraño a las cosas mismas, sino que radica en su mismo ser y puede ser conocida con el conocimiento mismo del ser de las cosas. Ahora bien, el conocimiento de esa realidad del mundo, que esconde en su seno una suerte de dinámica divinidad, resulta de la conjunción de observación, medida y articulación matemática. Junto a la verdad revelada emerge una verdad de la naturaleza “autónoma, propia y radical”<sup>120</sup>.

Ahora bien, semejante verdad nada debe al testimonio de la Escritura, sino que está ante nuestros ojos y ha de ser expuesta en los términos de la nueva ciencia físico-matemática. Galileo o Kepler desentrañaron la ley natural ínsita en algunos fenómenos parciales, Newton extiende a la totalidad del universo la rigurosa legalidad natural: el universo se abre total e íntegramente a la comprensión físico matemática. En este paso se encuentra el fundamento último de la veneración que Newton ha gozado por parte del pensamiento social

---

<sup>118</sup> Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. F.C.E.. México. 2013 pág. 58

<sup>119</sup> Ibid. pág. 58

<sup>120</sup> Ibid. pág. 60

ilustrado<sup>121</sup> cuyo tiempo se reconoce antes en el título de “siglo de la ciencia natural” que en el quizás más difundido de “siglo de la filosofía”.

Que el modelo de esta ciencia natural, cuyo arquetipo se encuentra en la operatoriedad físico-matemática, se cierne inmediatamente sobre el espíritu humano es de sobra conocido. La hegemonía de la ciencia y el programa de la ciencia unificada son contemporáneos de la modernidad misma. Desde el nuevo enfoque las interpretaciones literales de la Biblia a efectos de conocimiento físico resultarán absurdas y de ahí las burlas volterianas de la “física bíblica”. Estas interpretaciones literales de la Escritura en relación con los fenómenos naturales manifiestan, sin embargo, la inercia ya sin sentido de la vieja posición trascendente del Autor de la Creación<sup>122</sup>, son ecos ignorantes del enorme giro antropológico que define el mundo moderno.

Pues bien, nos parece fácilmente visible una notable correspondencia entre el individualismo egolátrico, al que ha ido a parar el proceso *social* de la modernidad, y esta nueva disposición teológica (en realidad anti-teológica) que resulta la más definida contrafigura de la vieja comprensión comunitaria del mundo, articulada sobre la citada conjugación teológica de *monoteísmo, creación y providencia*:

*“El ateísmo despedaza el universo entero en una miríada de yoes aislados, sin unidad ni conexiones, donde cada uno está solo frente a aquella Nada en cuya presencia incluso Cristo, al final de los tiempos, desespera de la existencia de Dios-Padre”*<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Los conocidos versos de Pope ilustran exactamente la posición que es todavía la de Newton: Dios permanece presente aunque infinitamente lejano (es el Dios sociniano de Newton, radicalmente unitarista y anti-trinitario) y el hombre pasa a primer plano, en los versos de Pope es el propio hombre que fue Isaac Newton, pero figura ya como efigie de la nueva ciencia. *“Nature and Nature’s laws lay hid in night / God said: “Let Newton be” and all was light”*. (A. Pope)

<sup>122</sup> Tienen valor de signo, por tanto, las obras de Derham, Fabricius o Lesser. *Théologie physique ou démonstration de l’existence et des attributs de Dieu, tirée des oeuvres de la création : accompagnée d’un grand nombre de Remarques et d’Observations curieuses*. (W. Derham. 1726) *Théologie astronomique ou démonstration de l’existence et des attributs de Dieu par l’examen et la description des cieux* (Gillaume Derham 1729), *Théologie de l’eau ou essai sur la bonté, la sagesse et la puissance de Dieu, manifestées dans la creation de l’eau*. (Johann Albert Fabricius. 1743), *Théologie des insectes, ou démonstration des perfections de Dieu dans tout ce qui concerne les insectes* (M. Lesser. 1745), aunque la literalidad perderá poco a poco terreno frente a la interpretación alegórica, así en la *Telluris theoria sacra: Originem et mutationes quia aut iam subiit, aut olim subiturus est complectens* (Thomas Burnet 1691)... pero unas y otras obras hoy se nos antojan algo más que extravagancias, casi delirios (*“aborto monstruoso del espíritu teológico, bastardo de la fe y la ciencia”* Cassirer, E. Op. cit. pág. 65) o, a lo sumo, modelos para un análisis de formas exóticas de racionalidad al modo de la clasificación de animales de cierta enciclopedia china que – recogida por J. L. Borges – sirvió a M. Foucault de literaria apertura de una de sus obras. Cf. Cassirer Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. F.C.E. México 2013, § II.

<sup>123</sup> Volpi, Franco. Op. cit. pág. 27

Ha de comprenderse todavía que la posición metafísica medieval de la *Creatio ex nihilo* y la afirmación de un Creador exterior a la Criatura, no obstante la diferencia ontológica que supone, salvaba toda herida latente entre el Reino de la Naturaleza y Reino de la Gracia merced a la continuidad entre razón y fe, ley natural y ley divina, entre el Dios Padre y su Comunidad Perfecta o entre el Señor y sus criaturas. Este esquema medieval del mundo, lejos de hacer caer la fuerza creadora al interior de las cosas, saturaba el contenido de la creación de un sentido, indicando un horizonte al conjunto de la realidad creada en que se trascendía y perfeccionaba. Todo era significativo en el mundo porque resultaba índice del Creador. En efecto, esta posición metafísica creacionista sostuvo una concepción del mundo que resultaba inseparable de la Existencia Personal, principio integrador que salva la distinción real entre Gracia y Naturaleza. El mundo es obra del cultivo divino o de la divina cultura y no fuerza natural en bruto: impersonal y energética, creativa pero immanente.

*“La naturaleza según el concepto moderno estándar, simplemente está ahí: factiva, dura, impermeable a la comprensión humana. No es algo con lo que podríamos estar (o no estar) en armonía. Preocuparse de la naturaleza sólo puede significar gestionarla en función de nuestros intereses a largo plazo o bien dejar que siga sus inexplicables caminos...”*<sup>124</sup>

No hay duda de que todo reduccionismo sociológico está fuera de lugar y no es viable derivar la ciencia física, y la mutación filosófica que involucra, de la deriva socio-económica de la modernidad. No dudamos de que el proceso de la modernidad constituye una figura singular del curso histórico de una complejidad tal que no puede reducirse a ninguna de sus dimensiones, las cuales se encuentran internamente conjugadas en el desenvolvimiento íntegro de esta figura. Ahora bien, desde la señalada perspectiva antropológica (*ex homine*) a la que nos atenemos, el problema del sentido del mundo y la existencia humana puede verse en estrecha relación – entre otros muchos elementos, dimensiones o momentos – con una morfología de relación arraigada en el parentesco, es decir, en la forma de construcción comunitaria del mundo que encuentra en el parentesco su fundamento último. Las estructuras de parentesco inducen esa aspiración metafísica, en cuanto han sido – hasta el presente – la raíz elemental que nutre la arquitectura metafísica del mundo: *“Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum!”* – Salmo 133 –

---

<sup>124</sup> Skidelski, Robert y Edward. Op. cit. pág. 160-161.

*“Filón caracteriza el gobierno divino como un gobierno salutar, providente, semejante al de un padre de familia. La monarquía implica, a su vez, el reino del orden en la creación”*<sup>125</sup>

Asimismo parece comprensible que los términos en los que esta concepción se plasme habrán de ser propiamente metafísicos y, finalmente, dogmáticos dado que entendemos estar tocando el límite de la *radical constitución* (necesaria aunque negativamente trascendente) *del propio origen constituyente*, inaccesible a la racionalidad formal. En efecto, nos encontramos *formalmente* ante un círculo vicioso que, sin embargo, deviene un círculo hermenéutico y real cuando entendemos que la racionalidad formal pierde su vigencia al abordar el fundamento substancial mismo de la propia racionalidad formal. La exaltación de la razón encuentra aquí su último extremo trascendiendo su potencia de conocer para ceder paso a una comunión fundamental:

*“Feliz es el que no solo conoce las causas de las cosas, sino el que no ha perdido contacto con sus orígenes”*<sup>126</sup>

Finalmente, en alusión al componente programático del enfoque que adoptamos, entendemos que la revisión de la vieja metafísica teológica posee una enorme virtualidad actual. En efecto, insistimos, asumiendo un enfoque antropológico podemos orientarnos a la determinación de una metafísica que, a la altura de nuestro tiempo, pudiera definir una idea de persona, así como de la matriz comunitaria elemental en que se sostiene, capaz de sobrepujar al reduccionismo naturalista al que tiende la *metafísica antimetafísica* del grueso materialismo (monista), hoy ejercitado ya en el seno de las ciencias humanas pero, sobre todo y de manera especial, en las disciplinas conjugadas en el frente de las llamadas *neurociencias*.

Pero este mínimo apunte trata únicamente de indicar la dirección de una posible reapertura metafísica que cuente, sin embargo, con la insoslayable Crítica moderna. Servirá, acaso, como mera *indicación* de posibles vías de investigación.

---

<sup>125</sup> *Monarquía y Trinidad*. Uríbarri Bilbao, Gabino. UPCO. Madrid. 1996, pág. 63

<sup>126</sup> Chesterton, G. K. *Illustrated London News* 26-9-1908. “Happy is he who not only knows the causes of the things, but who has not lost touch with their beginnings”

#### 4. LA CONSTITUCIÓN NORMATIVA DE LOS ENSERES. GRANDES OBRAS Y HORIZONTE METAPOLÍTICO.

Dejando en este punto tan graves cuestiones, reparamos en un problema fundamental y más próximo al objeto de nuestro interés. Se trata de un aspecto de la producción antropológica entrañado en su misma doble formalización. Nos referimos a la constitución normativa de los objetos culturales, implícita en el reconocimiento mismo de su carácter morfosintáctico, que acaso pueda resultar anclaje suficiente – y a nuestro alcance – de la mencionada *tensión vertical* de la existencia humana.

Se trata de un rasgo de la obra humana que pone en entredicho la pretendida validez de la llamada *falacia naturalista*, que – como es sabido – veta la posibilidad de derivar el *deber ser* del *ser*, o niega que puedan derivarse legítimamente proposiciones en imperativo de proposiciones en indicativo. Esta llamada *falacia naturalista* se ha acabado convirtiendo en un fácil recurso al que apela constantemente toda moderna posición relativista y en trámite evidente en el ejercicio de toda ciencia humana.

En efecto, de conceder validez a la citada falacia naturalista habríamos de concluir que las normas resultan siempre externas y advenidas a una realidad que les es, de suyo, ajena. Las normas aparecerían siempre como superestructuras (*subjetivas*) que recaen desde fuera sobre una realidad que se limita a ser y es, por tanto, estimativamente neutra. Falacia naturalista cuya presunta validez avala, por tanto, la misma separación entre análisis y estimación que sirve de base a las exigencias de neutralidad valorativa.

En efecto, desde la perspectiva de la falacia naturalista las cosas *son* y sobre ellas recaen, posteriormente, nuestras normas y valores, como un juicio subjetivo sobrevenido y *superestructural*. La actual hegemonía del relativismo y la presunta lucidez de esta denuncia de la falacia naturalista no deberían impedirnos ver que no es así en modo alguno: *al menos ante los objetos culturales (enseres) nos encontramos con realidades constitutivamente normativas*.

Frente a la idea de que los valores no son, sino que valen, hallamos aquí unos objetos cuya *esencia*, naturaleza o constitución, es normativa. Su *ser* consiste en *valer*. No hay, cuando menos en el terreno de los objetos culturales, ninguna presión normalizadora (re-presión) sobrepuesta a una realidad de suyo estimativamente indiferente o neutra porque estos objetos son *de suyo* valiosos, de manera que sólo el atributo de *bienes* les hace justicia<sup>127</sup>.

---

<sup>127</sup> Impugnamos desde un planteamiento, radicalmente ajeno al idealismo moderno, la tesis recurrente de una indiferencia axiológica de la pretendida “realidad”, que una razón ajustada al *orden geométrico*, o desligada de toda legalidad trascendente, se limita a descubrir. Idea que Espinosa formula con precisión en los siguientes términos: “Por lo que atañe al bien y al mal, tampoco aluden a nada positivo en las cosas – consideradas éstas en sí mismas -, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al



Frente a un espurio concepto de *utilidad*<sup>128</sup>, muy presente en las filosofías modernas y ubicuo en la ideología de nuestro tiempo, que se limita a declarar la funcionalidad de los objetos sin reparar en la calidad normativa y, finalmente, estimativa de la función, hay que observar que la *función estrictamente productiva*, inherente a cualquier *enser*, supone una *norma*: un modo *correcto* de producción y de uso, tales que *involucran* al sujeto en unas operaciones cuyo *fin* no es otro que hacer que el objeto *valga*<sup>129</sup> para el desempeño de su *función*. Y finalmente, parece evidente que el *servicio* que el bien presta, se orienta al sujeto operatorio humano que lo produce y utiliza. Así pues, el hombre es, en este sentido, la fuente del mundo de valores en el que consiste su espacio cultural. Ese espacio, saturado de objetos culturales, entre los que se desarrolla la existencia antropológica. Es preciso no olvidar, como señalamos arriba, que la estructura mínima en que depositamos la condición humana se realiza históricamente en una amplísima diversidad de posibilidades semánticas o materiales.

Queremos decir, sencillamente, que el mundo cultural o cada mundo cultural – resultado del trabajo humano – *sirve* al hombre (*le vale*) y es, por tanto, el hombre – cada tipo humano – la medida de ese mundo<sup>130</sup>. De aquí el hastío que

---

*mismo tiempo buena y mala, y también indiferente*” (Espinosa. Benito de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. IV. Prefacio, pág. 186. Trad. Vidal Peña. Alianza. Madrid.)

<sup>128</sup> Un concepto de *utilidad* ligado, sin duda, a la idea-fuerza revolucionaria de la clase útil convertida en nación, una idea enarbolada en el combate político por Sieyès y que resulta la vanguardia misma del ariete revolucionario orientado contra el A. Régimen. Un *utilitarismo* que toma expresión en la obra de Bentham o J. Mill pero que, sobre todo, se prolonga asimismo en el *obrerismo* revolucionario; del mismo modo que el socialismo, según defenderemos en la parte histórico-sociológica de estas páginas, continúa la misma dirección de la revolución liberal moderna. Ya en 1793, yendo más allá de Sieyès, los *sans-culottes* enseñan a la Convención: “*Es una verdad evidente que la nación son los sans-culottes y el pequeño número de quienes tienen toda la riqueza en sus manos no son la nación; que no son nada sino las Personas Privilegiadas, que están alcanzando el final de su privilegio.*” Veremos que la facción obrera, haciendo uso de los mismos términos de Sieyès, realiza un desplazamiento semántico de la idea de *utilidad* aunque en la misma dirección que el adalid del tercer estado. La noción de *trabajo útil* que esgrime la *sans-culotterie* es, en efecto, más angosta si cabe que la burguesa, reduciéndose a una muy estrecha concepción del “trabajo productivo”. Cf. William H. Sewell, Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992. pp 158-164.

<sup>129</sup> Es muy notable el uso del verbo *valer* en este terreno, al parecer, meramente funcional, como lo es el uso de los adjetivos axiológicos (bueno – malo) en su aplicación funcional productiva. Es obvio que este plano funcional no puede juzgarse separado de un plano normativo, axiológico o estimativo. Pretendemos denunciar la inconsistencia de la separación entre fines y valores.

<sup>130</sup> Hombre medida del mundo en un sentido contrario al del relativismo que suele asociarse a la máxima de Protágoras: *El hombre es la medida de todas las cosas*. Hoy la máxima se utiliza para indicar que los hombres – como fuente de toda realidad – también definen su valor desde su plena *subjetividad*. Por otra parte, la idea moderna de valor procede del campo de la economía donde se distingue valor de uso de valor de cambio. El valor de uso es, justamente, la utilidad o funcionalidad del objeto para el propietario o el posible comprador. El valor de cambio es ya una abstracción respecto del uso, consiste en la cantidad de la magnitud abstracta *dinero* por la que un objeto se cambia en el mercado. Los valores de la axiología resultan de una abstracción perfecta, que no consiente ya su medición en términos de una magnitud abstracta semejante al dinero, en un *mercado de los valores*. Desvinculados de la finalidad práctica concreta estos valores hipostasiados devienen un mundo

define nuestro presente que, capaz de poner en entredicho cualquier vestigio de naturaleza humana, ha perdido con ello la *medida* de su *mundo*. El oscurecimiento de la idea de una naturaleza o condición humana supone la pérdida del sentido y el valor de los productos de nuestra actividad y de las relaciones mismas en que se articulan.

*“La angustia existencial de la que tanto se habla surge de la misma fuente que el vacío interior: del hecho de que la vida, asumida ayer como camino al cielo a través de las estrellas y huida al infierno, discurre hoy por los canales del aparato, de un aparato gigantesco del que a pesar de su enorme productividad y de la abundancia que genera nadie sabe si está al servicio de la ordenación o de la decadencia de la humanidad”*<sup>131</sup>

El hombre que trabaja constituye el hontanar de unos bienes, cuya estructura normativa común tiene como base o fundamento su servicio antropológico, su índole benéfica para el sostén y despliegue de un hombre que, por otra parte, sólo se constituye entre los bienes comunitarios que hereda.

Pero se ha producido, precisamente, la pérdida del referente, el ocaso del hombre, en el momento mismo en que, en aparente paradoja, se buscaba la realización unánime del género humano. Esa pérdida del referente deriva de la intromisión en cada orden cultural de una masa de mercancías ajenas y distantes que no sólo deshacen el lento ritmo de la herencia y la tradición, sino que proceden de manos que pueden ser perfectamente ignoradas dado que la enorme distancia, salvada inmediatamente por la nueva circulación comercial, anula la “mediación de la acción”, un efecto que John Lachs juzgara un rasgo esencial de la sociedad moderna. Este fenómeno significa que las acciones de uno las ejecuta otro distante de suerte que entre la intención o el programa de la acción y su ejecución hay una enorme distancia.

*“El resultado es que hay muchos actos que nadie se atribuye conscientemente. Para la persona en cuyo nombre se realizan, sólo existen verbalmente o en la imaginación. Nunca los reclamará como suyos porque nunca los ha vivido. Por otro lado, el hombre que los ha llevado a cabo siempre los considerará como imputables a otra persona, siendo él mismo nada más que el instrumento inocente de una voluntad ajena.*

*Sin un conocimiento de primera mano de sus acciones, incluso el mejor de los seres humanos se mueve en un vacío moral: el reconocimiento abstracto del*

---

supralunar, externo y adventicio, que facilita la moderna demolición relativista de la estructura normativa del mundo antropológico.

<sup>131</sup> Horkheimer, Max. *Sobre el concepto de ser humano*. (1957). En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. Trotta. Madrid. 2005, pág. 44

*mal no es ni una guía fiable, ni un motivo adecuado... No nos debería sorprender la crueldad enorme y en gran medida no intencionada, de los hombres de buena voluntad.*

*Lo notable es que no somos incapaces de reconocer los actos erróneos o las injusticias graves cuando los vemos. Lo que nos deja estupefactos es cómo pueden haber sucedido cuando ninguno de nosotros ha hecho nada más que cosas inofensivas... Es difícil de aceptar que, con frecuencia, no hay ninguna persona ni grupo que lo haya planificado o provocado todo. Más difícil todavía es aceptar que nuestras propias acciones, a través de sus efectos remotos, hayan contribuido a provocar sufrimientos".*<sup>132</sup>

Se trata de un fenómeno que no es reciente, sino consubstancial a la modernidad *realmente existente*, que esconde en su centro la sustantivación del comercio y la industria con la imprescindible extensión global de la interconexión distante.

Las ciencias humanas, acaso especialmente la llamada historia económica y social, buscan esclarecer ese destino oculto que trasciende la acción de los individuos pero que, quiera o no, sólo se realiza a través de ella. En la línea de la historia económico-social, por ejemplo, E. J. Hobsbawm explicaba en relación al despliegue imperial del comercio británico “... *de qué modo la industrialización del Lancashire prolongó y desarrolló la esclavitud en América, o cómo algunas de las cargas de la crisis económica británica podían transferirse a los países productores de materias primas para cuyas exportaciones Gran Bretaña (u otros países industrializados) constituía la única salida*”<sup>133</sup>. La crisis actual no hace más que llevar a una escala ampliada esa complejo red de relaciones distantes, lábiles y constantemente mudables, relaciones socio-económicas que arrojan un mundo de naturaleza virtual, lo que no significa simplemente irreal sino fantasmático (psico-económico).

Entendemos que ha sido el paso al límite de una distancia absoluta, pero paradójicamente salvada de modo inmediato, el fenómeno que, tras la revolución comercial e industrial, ha sido capaz de conmover la estructura triposicional antropológica, cuya figura hemos querido diseñar arriba y que constituye el referente de toda condición humana. El tercero ausente ha perdido su siempre posible *presencia real* deviniendo *perfectamente extraño* sin que deje de estar fantasmagóricamente presente, de modo virtual. De este modo esa figura tradicional del trabajo **con unos y para otros** – según formulábamos arriba – acaba siendo oscurecida por la anulación paradójica de la distancia, lo que significa finalmente una perturbación moral asombrosa.

---

<sup>132</sup> Lachs, John. *Responsability of Individual in Modern Society*. Harvester. Brighton, 1981, págs. 12-13, 58. Citado en Bauman, Z. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur. Madrid. 2011, pág. 47.

<sup>133</sup> Hobsbawm, E. J. *Industria e Imperio*. Crítica. Barcelona. 1988, pág. 20.

*“El aumento de la distancia física y psíquica entre el acto y sus efectos tiene mayor alcance que la suspensión de las inhibiciones morales: invalida el significado moral del acto y, por lo tanto, anula todo conflicto entre las normas personales de la decencia moral y la inmoralidad de las consecuencias sociales del acto”.<sup>134</sup>*

El relativismo hegemónico procede de este oscurecimiento profundo de cualquier idea de la *condición* humana, un ensombrecimiento de la estructura triposicional que constituye, en suma, la matriz personal de la realidad humana. El otro sólo se nos aproxima como un fantasma, como *telepróximo*.

En estrecha correspondencia con ese oscurecimiento hemos de ver la devaluación de los enseres, como resultado de su nueva forma de circulación. Los enseres pierden su calidad ontológica constituyente quedando crecientemente reducidos a la índole de meros consumibles, con la resultante indefinición de su naturaleza normativa, lo que permite su cotidiano abuso. Algo notado desde que, tras la gran guerra, se produjera una auténtica explosión de la nueva forma de consumo: individual, lúdico-libidinal y de masas.

*“Tanto Adolf Loos como yo, él literalmente, yo en el ámbito del lenguaje, no hemos hecho otra cosa que mostrar que hay una diferencia entre una urna y un orinal y que sólo en esa diferencia encuentra la cultura su esfera de acción. Pero los otros, los positivos, se subdividen en aquellos que utilizan la urna como orinal y los que utilizan el orinal como urna”<sup>135</sup>*

Pero el proceso de descomposición se inicia mucho antes y está llegando al punto sin retorno. Como pretendemos haber mostrado más abajo, el hombre de la tradición – alimentado de la materia nutricia de la comunidad – está en trance de definitiva superación, como lo está la matriz en que se gestara. El hombre in-esencial de la moderna sociedad, entregado a la “ascética acrobacia”, parece capaz de incorporarse cualquier carácter porque carece de cuño esencial. En el lugar del viejo hombre de la tradición empieza a amanecer la figura del hombre nuevo o del superhombre que, destruyendo límites o rebasándolos, en un proceso de infinita emancipación se presenta capaz de realizar nuevas metas – de arrojar rendimientos insospechados – inaccesibles al humilde sujeto de la vieja historia humana.

El nuevo hombre carece de naturaleza y es, en este sentido, un sujeto inesencial que se define como plena potencialidad, de manera que no siendo nada

---

<sup>134</sup> Bauman, Z. Op. Cit. pág. 47.

<sup>135</sup> Kraus, Karl. “Nachts” (1919), en *Ich bin der Vogel der sein Netz beschmutzt. Aphorismen, Sprüche und Widersprüche*, Weisbaden, 2007, pág. 363. Citado en Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. Valencia. 2012, pág. 183

pretende poder llegar a ser – mediante una ascesis mundana – la figura que él mismo o, mejor, su prístina voluntad decida. Así el sueño de la modernidad, o su pesadilla, empieza a cobrar forma entre nosotros: es el hombre desnudo de atributos, capaz de investirlos todos.

Desde los rendimientos deportivos orientados por la consigna ultramoderna *citius, fortius, altius*, a las nuevas formas de la medicina y la farmacología, hasta el límite de la eugenesia y la posibilidad – ya disponible – de la gestación extrauterina, parece realizarse el moderno antropoteísmo. Se trata de la aplicación extrema de las antropotécnicas – ingenierías genéticas y tecnologías de la identidad – ejercidas por una esclarecida voluntad sin trascendencia, capaz de querer cualquier cosa. Finalmente el hombre, suplantado por los factores inconscientes en que lo ha descompuesto la hipercrítica moderna, se da por desaparecido: “donde “eso habla” el hombre ya no existe”<sup>136</sup>.

Por nuestra parte, trataremos de hacer valer la idea de que esta desaparición está íntimamente vinculada con la contemporánea hiperfetación del cambio y la producción masiva, con consecuencias inmediatas sobre los vínculos intersubjetivos con los que los objetos estuvieron tradicionalmente conjugados. Se trata de un desarrollo que oscurece el valor propio de unos enseres que, devenidos mercancías volátiles, se contemplan siempre y únicamente en su relación con el comercio.

*“Lo que está en cuestión no es la razón fundamental de las cosas, sino una particular falsificación, originada en un truco muy reciente que consiste en mirar todas las cosas solamente en su relación con el comercio. El comercio es muy bueno en cierto sentido, pero hemos colocado al comercio en el lugar de la Verdad”*<sup>137</sup>

Esta *absorción reductiva* de los enseres por el comercio, consistente en su perfecta contemplación comercial como mercancías consumibles individuales, no puede dejar de afectar a la antropología de la modernidad, como resultará patente a la luz de lo expuesto arriba. Cuando decimos que el comercio suplanta a la verdad estamos señalando que el intercambio, el flujo o el comercio (*trade*) da lugar – de una manera perfecta en la era de la velocidad infinita – a una relatividad

---

<sup>136</sup> Foucault, Michel. *L'homme est-il mort?* en *Arts*. 15-6-1966

<sup>137</sup> Chesterton, G. K. *Por qué soy católico*. XXVI. pág. 638. El Buey Mudo. Madrid. 2009. A propósito recuerdo aquí el brindis que J. Chamberlain pronunciara ante el Congreso de las Cámaras de Comercio el 10 de junio de 1896. El dominio británico del mar – que tematizó C. Schmitt – adquiere su eficacia ontológica a la luz de esta consideración del comercio. J. Chamberlain señalaba el carácter del imperialismo inglés: “Me levanto para brindar esta tarde y bebo por el Comercio y por el Imperio. Es un brindis ¡señores! en el que se contiene todo un mundo, en el que se hace un llamamiento a nuestra imaginación lo mismo que a nuestros intereses materiales, y que, sin embargo, se puede condensar en una sola palabra, porque los dos términos son sinónimos, y el Imperio para repetir una frase célebre, es el Comercio” (citado en Hobsbawm, E. J. *Industria e Imperio*. Ariel. Barcelona.1988)

ontológica cuyo más visible costado es el relativismo cultural. Este relativismo se nos ofrece internamente ligado a la intercambiabilidad inmediata de esos enseres, cuya oscurecida índole normativa hemos tratado de señalar de modo sucinto en alusión al correspondiente oscurecimiento de toda idea real o fundamental de *humanitas*.

Traemos a colación aquí un principio fundamental formulado por G. Anders, cuya potencia se hará visible, a nuestro juicio, tras recorrer la parte histórico-sociológica de este trabajo:

*“Cuando lo lejano se acerca demasiado, lo cercano se aleja o desaparece. Cuando el fantasma se hace real, lo real se convierte en fantasma”*<sup>138</sup>

La hondura ontológica de este principio debe medirse con alguna determinación si ha de entenderse la radical mutación antropológica, asociada a la moderna hiperplasia del comercio y del intercambio en general. Transfiguración derivada, en fin, de la puesta en circulación a velocidad creciente del mundo de enseres antropológicos. Esta hiperplasia derivaría del proceso de aceleración del movimiento (*trade*) que alcanza en nuestros días la velocidad absoluta de la instantaneidad (*flash trading*).

Sostendremos que el proceso de distanciamiento o des-realización tiene sus raíces muy lejos de nuestra modernidad, si bien parece haber conocido una inflexión radical desde los años 70 del pasado siglo. Desde entonces acaso haya llegado a alcanzar a producir un grado límite de alejamiento real, tal que permite juzgar la nueva *relación distante* como característica determinante de nuestra actualidad. Característica, en fin, de la que Sennett llama *geografía de la globalización*.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. (Vól I.) Pre-Textos. Valencia 2011, pág. 112. Al respecto y para el desarrollo de una doctrina del modo en que la *distancia* modifica la realidad antropológica puede verse Chesterton, G. K. *Manalive*. Vozdepapel. Madrid. 2006. Paul Virilio ha abordado recientemente la cuestión de la velocidad y la distancia en el campo de la nueva antropología filosófica. Puede verse: Virilio, Paul. *Velocidad y política*. La Marca. 2007.

<sup>139</sup> La cuestión es abordada por todos los que atienden al proceso desencadenado a partir de los años 70, con la revisión del sistema llamado de Bretton Woods, que sirviera al ordenamiento económico mundial de la nueva era de paz americana, posterior a la guerra. Ha de añadirse como un factor de primera importancia la interconexión de los mercados bursátiles a través del que se llama *Program Trading*, pero que también se conoce como el *Big Bang* bursátil. Un proceso que se conoce generalmente con los términos de *globalización* o *mundialización*: “En las burocracias inmersas en la reorganización, la desaparición de las capas intermedias de la burocracia puede eliminar la cadena de comunicación mediante la cual el poder se interpreta a medida que desciende (...) Una vez reformada, la compañía flexible puede representar gráficamente este territorio más desconectado. El centro gobierna la periferia de una manera específica. En la periferia, la gente está sola en el proceso de trabajo, sin demasiada interacción ni hacia arriba ni hacia debajo en la cadena de mando; entre una cosedora de zapatos tailandesa y una estilista milanese no hay nada parecido a una relación social; estas personas para remitirnos a Soros, más que establecer relaciones, realizan transacciones. Ante el centro, quienes

Y es que, como señalábamos arriba, el hombre o la *humanitas* no es una realidad dada al margen de, o con anterioridad al, tejido doblemente formalizado de objetos que produce y utiliza. Siendo así, aunque el hombre es la medida del mundo cultural, también cada mundo cultural va dando la medida del hombre. Al menos hasta el día de hoy, en que la desmesura de la actual *cultura-mundo* significa la negación de la mismísima unidad de medida.

Pues bien, en semejante situación de circulación acelerada: ¿Cuál es el caso de las Grandes Obras que habíamos llamado *obras de cultura*? Naturalmente estas obras pueden poseer, como indicábamos arriba, una dimensión funcional inmediata en virtud de la cual son, en principio, objetos culturales: diversión, entretenimiento, disfrute estético... Pero esta dimensión funcional inmediata resulta subordinada a lo que juzgamos su valor característico, anclado en la señalada *función de totalización y constitución* de la sociedad. Poseen, en suma, una notable función política o totalizadora.

Con esto no estamos aludiendo a la vieja idea de un arte comprometido, primero porque la idea de compromiso se concibe a menudo en términos psicológico-subjetivos y, segundo, porque esta función política puede estar alejada no sólo de la intención del autor sino, también, de la naturaleza misma de su obra. La obra puede merecer el más alto aprecio en su propio campo y, sin embargo, esto no es suficiente para alcanzar el estatuto al que aludimos. Por lo demás, hace tiempo que también se pusieron bajo sospecha las pretendidas propiedades específicamente “excelentes” de las grandes obras. El análisis estructural pretendió descubrir, en sintonía con la suspicacia degradante referida, que todos los relatos del mundo se refieren a un único sistema de unidades y de reglas y son, por tanto, equivalentes.

*“Bajo la mirada igualadora de la ciencia, quedan abolidas las jerarquías y todos los criterios de discriminación se ven obligados a confesar su arbitrariedad; ninguna barrera separa ya las obras maestras de lo recién llegado; la misma estructura fundamental, los mismos rasgos generales y elementales se encuentran en las “grandes” novelas (cuya excelencia va acompañada de unas comillas desmitificadoras) y en las formas plebeyas de la actividad narrativa”<sup>140</sup>*

---

están en la periferia sólo responden por sus resultados. Esta **relación distante** es, en resumen, la geografía de la globalización. En una pirámide burocrática, en el extremo opuesto estaría el empleador paternalista. En términos de riqueza y de poder, la desigualdad entre un empresario **paternalista** como Henry Ford y los obreros de la línea de montaje era tan grande como la que existe actualmente entre éstos y cualquier magnate global. Sin embargo, en términos sociológicos, aquél se hallaba **más cerca** de los obreros de la misma forma que, en el campo de batalla, el general tenía conexión personal con sus soldados. Aquí, la idea sociológica es que la desigualdad se traduce en **distancia** cuanto mayor es la distancia, es decir, cuanto menos se siente la conexión en ambos lados, mayor es la desigualdad social entre ellos” (Sennett, R. *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama. Barcelona. 2008. págs. 51 y 52)

<sup>140</sup> Finkelkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Barcelona. Anagrama. 1990. p. 65

Aquí se trata de otra cosa: se trata de que la obra alcance una significación universal – respecto del radio de su propia cultura – por efecto de una apropiación social sostenida, fundada en una interpretación a la que, en el extremo, podría ser ajeno el propio autor. Significación que permita la *identificación*, en algún sentido, de los miembros de la cultura en cuestión con el contenido de la obra<sup>141</sup>.

Esta *identificación* no es, desde este momento, un fenómeno meramente psicológico, sino histórico y político. Por supuesto, sin que haya por qué renunciar a los imprescindibles elementos psicológicos del proceso. A menudo se deja notar esta dimensión política de las grandes obras. Respecto de la gran época de la tragedia antigua escribe J. Bergua:

*“Es difícil dar explicación de este fenómeno, aunque parece claro que estos momentos de esplendor trágico coinciden en buena medida con fases de gran iniciativa y energía política”*<sup>142</sup>

Esta identificación aúna, en torno a los contenidos objeto de esta identificación, a los miembros de una sociedad y sus generaciones sucesivas, de modo que tales contenidos adquirirán, a menudo, el carácter de un ortograma recurrente capaz de indicar el rumbo a la sociedad en cuestión. A este respecto, cuando se habla del valor universal de una obra de cultura, hay que ver semejante universalidad abriéndose paso desde una plataforma social y política determinada. O, en su caso – un caso especialísimo – de una plataforma metapolítica como fue, según sostendremos, la comunidad universal de la Cristiandad medieval.

Cuando la gran obra en cuestión puede llamarse universal es porque, en efecto, alcanza no ya a un grupo sino, al menos intencionalmente, a la totalidad de los hombres distribuidos en sus correspondientes círculos culturales o idiomáticos, así como la plataforma *imperial* – en cuanto universal – en que se apoya pretende acuñar a su escala al resto de sociedades políticas sobre las que se cierne. En esa medida los grandes nombres de la cultura logran un perfil transhistórico y metapolítico. La mención misma de semejante *imperio* hará de este ensayo algo intempestivo, pero es insoslayable si hemos de entender la índole del universalismo metapolítico cristiano, fundado en una muy especial concepción, no biológico-reductiva, de la comunidad y el parentesco. Asimismo frente a esa figura se nos hará comprensible el universalismo tecnoeconómico y abstracto de la

---

<sup>141</sup> Aunque esta *identificación* no supone necesariamente una comprensión articulada en términos lingüísticos y, en efecto, parece a menudo inmediata ante obras pictóricas o musicales – no directamente compuestas en un idioma histórico – la traducción hermenéutica y lingüística de tales obras es un momento fundamental de su constitución en Grandes Obras. Ahora bien, la constitución lingüística es, de suyo, propia de cualquier objeto cultural en un medio de estructura morfosintáctica como es el espacio antropológico, un medio semánticamente saturado. Nada en el comportamiento específicamente antropológico sucede al margen del *logos*, cualquier gesto humano, así como cualquier objeto, resulta *significativo* en un sentido estricto.

<sup>142</sup> Bergua Cavero, Jorge. *Introducción General a Tragedias, Sófocles*. Gredos. Madrid.2000 p.XXIII



sociedad contemporánea, su paradójico *imperialismo (democrático)* que se extiende bajo el título de *globalización*.

Finalmente entendemos, por nuestra parte, que la estimación política de estas obras, pese a la crítica estructuralista, tampoco tiene lugar al margen de su calidad literaria, musical o pictórica... sino que ha de contar con ésta al menos como imprescindible aptitud para su conversión en obra de cultura, en gran obra. Sólo el velo que oscurece la forma normativa de los objetos culturales puede dar lugar a la indiferenciación relativista que confunde el valor exacto de las grandes obras.

#### 4.1. CONSUMIBLES: DISTANCIA, ABUNDANCIA, OPACIDAD.

A la luz de la señalada estructura normativa de los objetos culturales y, entre estos, de las llamadas *Grandes Obras*, se entenderá ahora el riesgo encerrado en la aludida nueva forma de consumo *individual, lúdico-libidinal y de masas*<sup>143</sup> cuya condición anterior se halla en la banalización de los enseres, resultado del despliegue industrial y comercial cuyo paroxismo se alcanza en la era de la velocidad absoluta de intercambio (*flash trading*) que nos aboca a nuestra índole de *dromómanos* sin horizonte y sin objeto.

*“Es brutal ¿sabe usted?, terriblemente brutal. Mientras que las especies animales más insignificantes tardan miles, a veces millones de años en desaparecer, los productos manufacturados son desterrados de la superficie del planeta en unos días, nunca se les concede una segunda oportunidad, no les queda más remedio que sufrir, impotentes, el diktat irresponsable y fascista de los responsables de las líneas de producción, que naturalmente saben mejor que nadie lo que quiere el consumidor, que pretenden captar en él una espera de novedades, que lo único que hacen en realidad es transformar su vida en una búsqueda agotadora y desesperada, un vagabundeo sin fin entre lineales eternamente modificados”*<sup>144</sup>

Banalización de los enseres con efecto inmediato en el momento subjetivo y personal del campo antropológico. Hay, en efecto, una honda continuidad entre

---

<sup>143</sup> Son abundantísimos los análisis de esta forma de consumo. Cabría mencionar a Ortega o a Simmel entre los grandes clásicos. Pero un análisis temprano, acaso menos conocido, pero asimismo magistral, de esta forma de consumo “individual, lúdico-libidinal y de masas” puede encontrarse en: Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre*. Pre-textos. Valencia. 2011. (2. Vols.) El primer volumen se escribió en 1957, el segundo en 1979, cubren un arco temporal determinante en el proceso al que apuntamos y cuya eficacia nadie impugna, si bien se contempla casi siempre bajo otras perspectivas. B. Preciado, por ejemplo, habla al respecto de una Era Fármaco-pornográfica cuyo despliegue, fundamentalmente post-bélico, alcanza a nuestro presente.

<sup>144</sup> Houellebecq, Michell. *El mapa y el territorio*. Anagrama. Barcelona. 2011. pág. 149.

la disposición comercial a gran escala, con su velocidad creciente, y la *dromomanía* contemporánea. Su efecto proporcionado se encontrará en la subjetividad del nuevo *flâneur*, capaz de *navegar* a la velocidad de la luz merced a las nuevas tecnologías de relación social y constantemente al servicio de las exigencias trepidantes de la industria cultural y de ocio. *La composición individual y de aluvión de esta forma de consumo supone la negación de cualquier especie de totalización comunicativa y la consiguiente realización tendencialmente plena de la forma que llamaremos “sociedad” (íntegramente secularizada)*. Es la mera *agregación sumativa* – única forma de unión que toleran las sociedades modernas – el resultado de esa globalización político-económica consistente en la reducción de la existencia íntegra de la población del planeta al sistema de mercado.

Este proceso se quisiera ver compensado con una medida expansión de la emotividad psicológica y de la solidaridad abstracta, sostenida por las agencias sociales de *solidarización* (especialmente las más conocidas ONG’s pero la misma ONU, cuya función real se reduce muy a menudo a la vacua propagación del sentimiento solidario<sup>145</sup>), pero también por la misma ayuda económica al desarrollo que distribuyen los Estados inmersos en la “nueva modernidad”. Con notable precisión Ortega definió esta solidaridad en términos precisos.

*“...solidaridad es toda agrupación política de ciudadanos que renuncian a sus divergencias ideales para defender sus conveniencias económicas comunes. Se funda, pues, en el reconocimiento del primado económico; la utilidad económica decide en última instancia, y si algunos elementos de la solidaridad, con plausible inconsecuencia, afirman frente a ella un deber político ideal, la solidaridad se deshace”*<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Una nota sobre la “solidaridad” moderna. La función de cohesión – al parecer racional o científica – que se atribuyó la sociología clásica como sucedáneo de la integración comunitaria responde a esta situación. Comte es el inventor del neologismo “altruismo”, su discípulo É. Durkheim pretende hallar en la unión solidaria de la ciudadanía el objetivo práctico-educativo de la sociología. *“El ciudadano aprenderá que no es un imperio en el seno de un imperio, sino un órgano de un organismo, le mostrará todo lo positivo que resulta que cumpla conscientemente su papel de órgano. La sociología le hará sentir que no existe ninguna disminución en ser solidario de otros y dependiente, en no pertenecerse por completo a sí mismo”* (Durkheim. 1888:48) Citado en la introducción de Ramón R. Torre a Durkheim Émile. *El socialismo*. Editora Nacional. Madrid. 1982

Cabe recordar que, en sus inicios, el concepto de “solidaridad” es usado en el campo político-social por la escuela retrógrada y por el romanticismo, como arma crítica contra el liberalismo. A partir de las revoluciones de 1848 se alteran las connotaciones políticas del concepto de “solidaridad” que es reivindicado por el socialismo (Blanc, Proudhon, Fourier...). Finalmente, tras la Comuna, el término pasa a convertirse en propiedad moral y política del radicalismo progresista tanto frente a la derecha conservadora, cuanto al colectivismo socialista.

<sup>146</sup> Ortega ofrecía en 1908 esta definición de *solidaridad* en la que no falta ningún elemento: política, ciudadanía, economía. Ortega tenía presente un problema interno a España. “Nosotros, con más diestra fortuna, sabemos ya lo que es una solidaridad: al quebrarse la catalana, en estos días hemos visto qué cosas llevaba dentro, y podemos aventurar esta definición: solidaridad es toda agrupación política de ciudadanos que renuncian a sus divergencias ideales para defender sus conveniencias económicas comunes. Se funda, pues, en el reconocimiento del primado económico; la utilidad económica decide en última instancia, y si algunos elementos de la solidaridad, con plausible inconsecuencia, afirman frente a

Así se ha llegado hoy al punto de que la única realidad gestora de alcance mundial, resulta ser idéntica con instituciones de definición estrictamente económica, por antonomasia el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Naturalmente la ausencia de sentido metapolítico, que es consubstancial a la acción del Estado, resulta cada vez más evidente. Perfecto mediador de procesos económicos mundiales gestionados por las citadas instituciones económicas universales, el Estado se atiene plenamente a su condición de sombra conjugada con un hipostático mercado a cuyo servicio parece desplegarse en la forma de un nuevo capitalismo de Estado<sup>147</sup>. Es el costado sociopolítico del individuo solipsista, sujeto de la referida emotividad solidaria de naturaleza abstracta y que es solidaridad con el *otro distante* o con cualquier *telepróximo*, a la vez que pérdida del verdaderamente prójimo.

Finalmente, bajo las condiciones de la moderna *sociedad universal* las estructuras políticas que la tradición llamara *imperios*, sufren – acaso más intensamente que cualquier otra forma política – un proceso de obscurecimiento que, si permite todavía detectar perfiles históricos residuales, amenaza con deglutir enteramente esas figuras que, convertidas ahora en perfectos mediadores económicos, aparecen como agentes del nuevo capitalismo en la sociedad mundial (imperial) de mercado a la que alude la llamada *globalización*.

De este modo se entiende que, a día de hoy, las grandes obras de cultura hayan perdido su naturaleza imperial metapolítica, para confundirse con espectáculos mediáticos de alcance cósmico, diseñados por grandes empresas del sector industrial del ocio y la cultura, propagadoras del mismo perfume solidario que las agencias humanistas de la emoción. Estas obras preparan ideológicamente a la solidaria muchedumbre universal-distributiva de sujetos aislados para su integración en la Ciudad-Mundo *de las emociones desatadas*. Desatadas en cuanto desvinculadas o individuales pero también homogeneizadas en el nuevo régimen de “democracia de las emociones”:

*“Con la revolución industrial de la segunda mitad del siglo XIX prosperó una democracia de la opinión basada en la prensa, en los panfletos y más tarde en los medios de comunicación de masas, prensa, radio y televisión. Este primer régimen se corresponde con la estandarización de los productos y de las opiniones. El segundo régimen, el actual, consiste en la sincronización de las emociones que*

---

ella un deber político ideal, la solidaridad se deshace” (Ortega y Gasset, J. *La solidaridad alemana*. Obra Completas. Vol. I, pág. 136. Taurus-Fundación Ortega. Madrid. 2004 )

<sup>147</sup> Eric J. Hobsbawm defendió recientemente la idea de una conversión del capitalismo de libre mercado en capitalismo de estado. <http://temi.repubblica.it/micromega-online/hobsbawm-%E2%80%99Cil-capitalismo-di-stato-sostituira-quello-del-libero-mercato%E2%80%999D/>

*permite la transición de la democracia de opinión a la democracia de las emociones*<sup>148</sup>

En suma, la pérdida del sentido de la existencia individual y colectiva que el proceso conlleva, es compensada con una espasmódica sensación vitalista y emotiva: deporte, higienismo, sensualidad, cirugía del placer, en una atmósfera de indefinida intensificación del deleite – de la *potentia gaudendi*, por usar la espinosista fórmula de Beatriz Preciado que recurrirá en estas páginas –. Deleite que no puede, sin embargo, contener el marasmo destructivo cuya manifestación más evidente es el continuo incremento de trastornos psicológicos y tasas de suicidio<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Virilio Paul. *La administración del miedo*. Barataria/Pasos perdidos.2012. pág.35

<sup>149</sup> [http://www.who.int/mental\\_health/prevention/suicide\\_rates/en/](http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide_rates/en/)  
<http://www.elmundo.es/elmundo/2011/10/27/espana/1319712105.html>.

## II. DE LA COMUNIDAD UNIVERSAL A LA EMERGENCIA DE LA SOCIEDAD

En lo que sigue procederemos analépticamente sobre el curso de la historia de Europa. Pero empezando por el final, definiremos nuestra comprensión del proceso de *emergencia* de la *sociedad* y sólo a continuación trataremos de volver al principio apuntando alguna comprensión de la figura comunitaria de la que la sociedad europea y finalmente mundial “emerge”. Este procedimiento nos parece especialmente apto para rastrear lo que concebimos como un proceso propiamente negativo y es que, en efecto, el curso de la historia europea se nos presenta como un proceso de negación de su figura comunitaria de partida. Proceso cuyo cabo ha de manifestar, por tanto, la dudosa forma de la nada. El nihilismo se nos ofrece, por lo mismo, como la inconsistente y paradójica verdad de la sociedad universal de nuestro tiempo. Desde esta negativa i-rrrealidad nos cuesta añadir al término *sociedad* el adjetivo *moderna* por antojársenos redundante y al mismo tiempo hablar de *constitución* o *formación* de la sociedad nos parece impropio.

Por una parte, en efecto, nuestra consideración se atiene a la idea de que la sociedad es un producto característicamente moderno: no hay más sociedad que la sociedad moderna. Es cierto que la palabra *sociedad* procede de la antigüedad, pero puede defenderse que la acepción en que hoy comúnmente se usa tiene una historia mucho más reciente<sup>150</sup>. El término se extiende a partir de su uso inglés (*society*), vinculado al pensamiento liberal, crítico y revolucionario, que modificó la arquitectura no sólo institucional y política del absolutismo, sino también – a otro ritmo – el terreno elemental de los vínculos antropológicos, un terreno de orden enteramente distinto, en el que encuentran su lugar propio las estructuras de parentesco.

Pero, por otra parte, esa nueva sociedad emergente resulta de un proceso negativo – estrictamente crítico – que no ha alcanzado jamás una constitución positiva, de suerte que la sociedad es resultado de un proceso de atomización o pulverización de la estructura comunitaria anterior. La sociedad no es más que una nube o “polvo de

---

<sup>150</sup> El término “sociedad” sólo se hace ubicuo a partir del XIX y tras las sucesivas revoluciones. En el lenguaje de las corporaciones obreras francesas *société* sustituirá rápidamente desde 1830 – en treinta años – a los términos *communauté* o *corps de communauté*. Hasta la revolución, a fines del XVIII, el empleo de la palabra *sociedad* parece estar restringido a las clases *cultas*, pero una vez que la nación francesa se refunde bajo la forma de una *société*, formada por adhesión voluntaria, y a título individual, a un *contrato social*, resultará posible llamar sociedad a todo tipo de agrupación formada para los más diversos fines. Tras la revolución de Julio se extiende asimismo el término *association* más específico y cargado de connotaciones políticas de las que, por lo demás, no está exento el propio término *sociedad*. En efecto, no sólo, en el contexto revolucionario sino ya a todo lo largo del siglo XVIII prosperan numerosas asociaciones o sociedades populares de nuevo orden: Sociedad fraternal de ambos sexos, *Société des Carmes*, *Société des Halles*, *Société des Indigents* o la más conocida Sociedad de Amigos de los Derechos del Hombre, entre otras. Sociedades vinculadas a los clubes (cordeleros, jacobinos...) en que tuvo su sede, acaso principal, la crítica clásica. Cabe mencionar las numerosas sociedades de debate que abundan en el siglo de las Luces en toda Europa. (Cf. Munck, Thomas. *Historia social de la ilustración*. Crítica. Barcelona. 2001). En todo caso el espacio de primera aparición de este uso del sustantivo *sociedad* no es francés, sino inglés y está vinculado al despliegue del pensamiento liberal cuya figura más destacada ha sido John Locke.

individuos” que exige, por lo mismo, un instrumento externo y sobrepuesto que garantice su totalización y consiguiente gestión o tratamiento unitario. Ese instrumento, que sirve a su totalización o constitución política, ha sido el Estado moderno. Pero, además, el Estado nacional que resultará de la Era de la Crítica, está substancialmente unido al mercado, es decir, al espacio abstracto en que se establecen contactos meramente económicos entre los términos de la nube de individuos que es la sociedad (*líquida* según la consabida imagen explotada por Z. Bauman). Relaciones instrumentales y parciales, particulares o privadas, cuyo paradigma es el contrato. No hay contradicción alguna entre estos términos que, por el contrario, se exigen mutuamente: sociedad, mercado y estado.

*“...si un Estado ha de construirse con este polvo de individuos, muy lógicamente, no siendo el individuo como tal más que una parte, según ya hemos dicho, dependerá por completo del todo social; no existirá más que para la ciudad y se verá como el individualismo desemboca con toda naturalidad en el despotismo monárquico de un Hobbes o en el despotismo democrático de un Rousseau, o en el despotismo del Estado-Providencia y del Estado-Dios de un Hegel”<sup>151</sup>*

De este modo la sociedad (moderna) requiere para su sostenimiento y determinación – dado que carece de constitución propia – de la máquina del Estado nacional así como de su dimensión dioscúrica: el Mercado nacional. No sorprenderá, pues, la patente simultaneidad entre la conformación del Estado y el proceso de-generativo del que resulta la sociedad de mercado. Steve Pincus, en referencia al proceso modernizador inglés, lo expresa de un modo sintético: *“La transformación de la economía inglesa y la creación de nueva infraestructura expandió mucho el alcance y la profundidad social de la política”<sup>152</sup>*

El proceso de la modernidad arroja como resultado una sociedad que no puede dejar de estar en constante estado de **emergencia**, dada su índole estrechamente negativa, su falta de constitución real, su carácter disolutivo. En la vieja terminología de A. Comte: dada la expectativa siempre frustrada de su tránsito a una fase positiva. La sociedad resulta, pues, de un proceso de descomposición del consistente sistema comunitario previo. Esto no sólo significa disolución o atomización, sino también una creciente aceleración de los elementos en suspensión: sujetos y objetos desvinculados que flotan a velocidad creciente – hasta alcanzar el grado absoluto de la instantaneidad – en un espacio proporcionalmente estrangulado y angosto: el espacio de la sociedad universal o de la tierra globalizada.

Reiteramos en nuestro enfoque el curso transitado por el primer – acaso fundamental – gran crítico de la propia modernidad que fuera J. J. Rousseau. Ahora bien, por nuestra parte y frente a Rousseau nos hemos desprendido hace tiempo de

---

<sup>151</sup> Maritain, Jacques *Tres Reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*. Encuentro. Madrid. 2008. pág. 26.

<sup>152</sup> Pincus, Steve. 1688. *La primera revolución moderna*. Acantilado. 2013. pág. 127

toda superstición ilustrada, de manera que hemos podido encontrar en el fondo medieval la estructura de cuya negación procediera la sociedad moderna. Rousseau, dominado todavía por prejuicios ilustrados, no se atrevió a situar el referente histórico de su sociedad ideal en el orden medieval.

*“Desde que la simplicidad es apreciada por sí misma y como una victoria del alma, todo lo que la altera debe ser tenido por malo, y se tiene la oportunidad de contar la decadencia, sea a partir de un estado social histórico donde la moderación era el fruto de una disciplina social desde entonces perdida, sea incluso a partir de la vastedad prehistórica.*

*La primera opción parece la más razonable: la época de las “buenas costumbres y los hábitos prudentes” ofrece un elemento de moralidad que está ausente en el estado primitivo. También los griegos designaban los tiempos de las Termópilas y los romanos los de las Guerras Púnicas como la época a recordar. Pero si Rousseau quiere trazar una semejanza en la historia occidental, ¿cuál puede escoger sino la que precedió a la renovación de las ciencias y de las artes, el impulso comercial y el florecimiento suntuario? ¡Si sigue hasta las últimas consecuencias a sus grandes predecesores, va a predicar el retorno... a la Edad Media!*

*Ahora bien, no hay uno solo de sus contemporáneos que no condene esos tiempos de “barbarie feudal” y de “oscuridad gótica”. ¿Será Rousseau su primer campeón? Un crítico malicioso del Discurso le sitúa en esa peligrosa situación. “El autor parece preferir la situación en la que se encontraba Europa antes de la renovación de las ciencias” A lo que Rousseau contesta en seguida vivamente. No, no será él quien escribirá El genio del cristianismo”<sup>153</sup>*

En todo caso, Rousseau se detuvo muy cerca de esta reivindicación de un orden que había sido superado: al abordar el trabajo de los servidores en su idílica comunidad rural agrícola de *La nueva Eloísa*, es decir, al afrontar la cuestión del trabajo servil en la comunidad de Clarens, Rousseau asume enteramente la necesaria existencia de estos servidores y, lejos de pretender la abolición de la servidumbre, pide la restitución de las condiciones naturales en que esa servidumbre ha de darse. Condiciones que son estrictamente paternas o, acaso más propiamente, patriarcales. Paternalismo sensible y emotivo que se funda en la subordinación comunitaria de la

---

<sup>153</sup> De Jouvenel, Bertrand. *Ensayo sobre la política de Rousseau*. Encuentro. Madrid.2013 págs. 47 – 48. Por nuestra parte queremos desprendernos del prejuicio ilustrado contra un Medievo que ha sido confundido en bloque con ese *Ancienne Règime* al que se opone la modernidad. Ahora bien, tampoco queremos volver a la Edad Media y *El genio del cristianismo* ya ha sido escrito. Tratamos de mantenernos atentos a una consigna histórico-política que juzgamos irrenunciable, a saber: *No hay ganancia, sin pérdida*. Un principio que nos evita soñar utopías transhistóricas de cualquier tipo.

servidumbre aunque no se remita a ningún orden pretérito específico y se evite mencionar la Edad Media<sup>154</sup>.

Así pues, esta paradójica realidad sin naturaleza (irrealidad) que llamamos *sociedad* ha resultado del proceso de descomposición – de crítica efectiva – de una morfología, casi estática y de enorme gravedad, cuya constitución trataremos de determinar más adelante: la Comunidad Universal, cuyo referente histórico hallamos en la Cristiandad occidental, en la figura que se despliega en los primeros siglos del primer milenio. Entiéndase que – como dijimos arriba – esa negación no es simplemente analítica y el nihilismo moderno no es una negación simple.

Por otra parte, si la familia es la célula de la comunidad, la *descomposición generadora* de la sociedad habrá de alcanzar finalmente a este último elemento. Acaso nadie como Marx haya poseído evidencia de la profunda conjugación entre la naciente economía política y la supresión de la familia, pero son numerosos los autores que, de un modo u otro, han anotado el tránsito en el que consiste la modernidad.

A su vez, el final de la familia, núcleo ineludible de la comunidad, es el final mismo del hombre tal como lo hemos conocido. De este modo nos hemos visto conducidos a tratar de alcanzar una determinación general de lo que comúnmente se llama *el proceso de la modernidad*, en cuyo seno late como su cuestión nuclear la *superación (¿negación?)* del hombre. Discernido como un proceso dialéctico negativo – de *liquidación* si aceptamos la metáfora de Z. Bauman – hemos debido buscar alguna comprensión de la realidad histórica de cuya substancia se nutre la Europa emergente, alguna comprensión de la realidad que ha sido *negada (¿aufgehoben?)* en el curso que conduce a la sociedad universal de nuestro tiempo.

Así hemos debido abordar una cuestión cuyas dimensiones no son, desde luego, adecuadas a la condición de estas páginas, pero que se nos hizo ineludible. Hemos querido aportar al respecto siquiera una dirección. La génesis y naturaleza de la Comunidad Universal que constituyera la Cristiandad es un problema mayor que por sí mismo constituye materia para una entera vida académica, aquí hemos buscado incoar lo que ha de ser un largo camino de investigación, arriesgando algunas ideas fundamentales.

En primer lugar hemos señalado la verdadera crisis de extinción sufrida por la población del occidente europeo entre los siglos IX y X, como circunstancia en la que hubo de gestarse una morfología comunitaria de índole defensiva pero de intención expansiva. En segundo lugar, hemos aventurado la idea de que semejante morfología no debiera definirse en términos propiamente políticos. Los teóricos de las ideas políticas llamaron *Comunidad Universal* a esa estructura metapolítica conjugando dos ideas que parecen difícilmente conciliables. La habitual descripción de la comunidad pone el énfasis en su sentido local, acogedor, casi comarcal y susceptible de ser

---

<sup>154</sup> Cf. Rodríguez Díez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo*. Península. Barcelona. 2001 pp. 237 y ss.



recorrido a pie, en el comercio minorista y el trato cara a cara<sup>155</sup>. Por ello resulta tan notable la idea de una Comunidad capaz de soportar el determinante de *universal*. La universalidad parece un rasgo de estructuras políticas: *poleis*, estados, imperios... frente al carácter local, intrahistórico o, más apropiadamente, antropológico de las comunidades. En efecto, parece tratarse de la misma distancia que separa el plano antropológico de la existencia humana, del orden histórico y/o político.

Aquí nos encontramos con una morfología comunitaria de alcance universal que, en virtud de esa especial composición, hemos preferido designar metapolítica, antes que meramente política. Una morfología para cuya determinación se hace necesario acudir a las estructuras de parentesco que la fundan y articulan y en la que cabe señalar la raíz de la comprensión occidental del parentesco y la familia.

Por su parte, la sociedad (llamada *civil*) suele oponerse, asimismo, al Estado o a la sociedad *política* pero, como nos ha mostrado magistralmente R. Koselleck<sup>156</sup>, no debe confundirse de ningún modo con la comunidad. Siguiendo su orientación hemos aprendido a ver en la *sociedad* (*bürgerliche Gesellschaft*) un momento en el despliegue de la estructura económico-política moderna (Estado/Mercado) a la que, de algún modo, se ha resistido la dimensión antropológica heredada de una tradición multisecular pero silenciosa. No propiamente una tradición histórica sino, más bien, *intrahistórica*.

La vanguardia social del mundo globalizado parece estar lanzando hoy, por fin, el ataque definitivo a las últimas esquilas de esa comunidad y parece estar abriéndose paso finalmente la construcción del nuevo hombre. Nuestro trabajo no tendrá capacidad alguna de intervención en ese proceso y nos limitamos a señalar las pérdidas que esconden las ganancias prometidas:

*“Elija uno lo que elija, algo se gana y algo se pierde (...) Dados los ingratos atributos que lastra la libertad sin seguridad, así como la seguridad sin libertad, parece que nunca dejaremos de soñar con una comunidad, pero jamás encontraremos tampoco en ninguna comunidad autoproclamada los placeres de los que disfrutamos en sueños”*<sup>157</sup>

Así pues, ¿fue un sueño la comunidad universal?, ¿fue opresiva y clausurada o, como indica su determinación universal, abierta y expansiva? ¿Queda algo de aquella estructura, acaso más hipotética que real, en el mundo global? ¿No es su último fragmento en disolución la familia nuclear, moderna e inviable?

---

<sup>155</sup> Dada la enorme abundancia – y el valor muy dispar – de las obras relativas a la idea de comunidad, nos limitamos a citar los recientes trabajos de Z. Bauman. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Madrid. 2003 y Sennet, R. *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Anagrama. Barcelona. 2012

<sup>156</sup> Koselleck, R. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta-UAM. Madrid. 2007.

<sup>157</sup> Bauman, Z. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Madrid. 2003 pp. VIII-IX

No hemos resuelto perplejidad alguna, pero acaso las hayamos situado y replanteado con alguna mayor determinación.

## 1. PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA CUESTIÓN.

“Si queremos salvar la familia, debemos revolucionar la nación” (G. K. Chesterton)

La consigna de cabecera fue expresada por Gilbert K. Chesterton hace casi un siglo; manifiesta la necesidad de toda una revolución política cuyo objeto no es otro que salvar la familia. La vieja familia tradicional requeriría nada menos que de algo tan poco tradicional como una revolución política. Sin duda, da por supuesto que el objeto a salvar a través de un recurso semejante *valía la pena*<sup>158</sup>.

Ese supuesto valor está hoy lejos de resultar evidente. Por el contrario tras el paso por el siglo veinte del marxismo y el freudismo pareciera que un objetivo de la revolución, acaso su objetivo *prioritario*, fuera el de *superar*, signifique esto lo que

---

<sup>158</sup> Es preciso anotar al margen y desde el principio algunas líneas relativas a la posición política del autor de estas páginas, dado que de entrada aludimos al valor atribuido a la familia, lo que *parece* que viola las exigencias de neutralidad estimativa. El esfuerzo por elaborar una fenomenología de las adscripciones políticas derecha/izquierda nos resulta cada vez menos eficaz, y menos aún en referencia al plano antropológico – metapolítico – en que se ubican las estructuras del parentesco. Sin embargo, actualmente la misma distinción entre Política (o Historia) y Antropología resulta impugnada y aquí trataremos de dibujar el proceso conducente a la plena reducción política de la realidad antropológica, proceso que subyace a dicha impugnación. Por ello la vinculación entre la ideología política y la concepción del hombre parece insoslayable. A este respecto Thomas Sowell definió dos visiones contrarias del hombre :

“La primera enfatiza y tiene como soporte las restricciones humanas; y la segunda, la superación de dichas restricciones. No obstante, Sowell, que se mueve fundamentalmente en el mundo político y filosófico anglosajón, advierte que también existen visiones “híbridas” o incoherentes; y que las visiones tampoco son estáticas. Sin embargo, **creo que la visión restringida puede identificarse con la derecha; y la no restringida con la izquierda**” (González Cuevas, Pedro Carlos. *Historia de las derechas españolas. De la ilustración a nuestros días*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2000, pág. 31)

Esta distinción entre humanidad restringida y no-restringida, (reprimida y no-reprimida en la *vulgata* freudiana) presenta una izquierda caracterizada por su programa *emancipador* respecto de las constricciones jurídicas, políticas, económicas, sociales y finalmente psicológicas, gramaticales o también biomédicas, fisiológicas... en un proceso orientado, al parecer, a una emancipación perfecta. Vacío de naturaleza que se corresponde bien con la negatividad misma de la *sociedad*.

Por su parte, la derecha asumiría la necesidad de coerciones externas capaces de configurar o moldear una presunta substancia natural humana juzgada insoslayable. Pues bien, por nuestra parte, asumiendo la plasticidad del cuerpo humano y de las morfologías a través de las cuales tiene lugar su subjetivación (*assujettissement*), no podemos admitir una plasticidad *infinita*, sinónimo de una potencia infinita que sólo puede identificarse con una absoluta nada. Hay que contar con una biología humana, sobre la base de una idea determinada de la evolución y, especialmente, de su momento adaptativo. Una biología que, admitiendo la enorme plasticidad de la realidad antropológica, discierna, sin embargo, condiciones insalvables. Ahora bien, semejantes condiciones no han de concebirse como límites que superar, ni como constricciones a imponer, sino como estrictas condiciones de posibilidad, constitutiva plataforma sobre la cual se construye el hombre y que tiene, pues, valor “edificante” – pese a la mala prensa que este término tiene hoy –. Asimismo hemos querido fijar condiciones antropológicas insalvables en referencia a la índole morfosintáctica del tejido antropológico. En suma, entendemos que la materia antropológica posee una enorme potencia, pero potencia real, al fin y al cabo, lo que significa siempre potencia determinada o actual. Una potencia infinita sólo puede atribuirse a Dios o a la Nada. Contando con la compleja dialéctica escondida en esa partícula disyuntiva. (*¿vel, sive, seu...?*). ¿Es ésta una visión restringida o no restringida del hombre? ¿es de izquierdas o de derechas? Cf. Sowell Thomas. *Conflictos de visiones. Orígenes ideológicos de las luchas políticas*. Barcelona. 1990. González Cuevas, Pedro Carlos. *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2000.

signifique, esa vieja estructura tradicional que seguimos llamando *familia*. El panorama que el paso del siglo veinte arroja ofrece un resultado paradójico. Al parecer la revolución formalmente ha fracasado – si hubiera de consistir en otra cosa que una institucionalización de la crisis – y, sin embargo, en su fracaso a través del siglo pasado habría logrado al menos un objetivo fundamental: la “superación” de la familia.

Ahora bien, este diagnóstico sobre nuestro presente será inmediatamente contestado por todos los que contemplan, antes que la superación de la familia en el sentido de su disolución, una eclosión multiplicativa de formas familiares juzgadas alternativas, entre las cuales conserva también su lugar la llamada familia tradicional. Un lugar ahora proporcionado, al parecer, frente a la tradicional desproporción de su presencia universal, derivada de su imbricación con rancias formas de dominación patriarcal, que habrían sido objeto de una crítica devastadora a lo largo del pasado siglo. Estas formas de dominación desveladas como tales por el pensamiento crítico y emancipatorio se desenvolverían en un terreno infra-político, inalcanzado por el Estado, y al margen de la sociedad política. A tal territorio psico-antropológico (relaciones de género, estructuras de parentesco, figuras gramaticales, contenidos de conciencia...) no habrían llegado las revoluciones decimonónicas, meramente políticas. Pero el avance de la Crítica a lo largo del pasado siglo habría finalmente calado hasta esos terrenos elementales, cuya importancia radicaría en su carácter determinante del funcionamiento efectivo de la sociedad política.

Y, sin embargo, ante esta sucinta perspectiva sobre nuestra actualidad ideológica, no debemos olvidar que cierto plano pretendidamente *a-político* fue detectado desde el más temprano amanecer del pensamiento crítico. Ahora bien, es de primera importancia entender que ese terreno, hallado en el umbral de la modernidad, no fue tanto el objeto cuanto *el sujeto mismo de la crítica*. Este lugar se identifica con la *emergente conciencia crítica de la sociedad* y en modo alguno debe confundirse con el tradicional territorio antropológico (comunitario) del parentesco con el que resulta inconmensurable.

En efecto, ese nuevo plano propio de la modernidad no es otro que el que define la nueva idea de **society** y su *law of opinion or reputation* (también llamada, por el propio John Locke, *the law of fashion*)<sup>159</sup>. Se trataba, en efecto, de la *sociedad* que, al

---

<sup>159</sup> Nada añadimos al indicar a la obra de John Locke como catalizador en el despliegue de la *sociedad* (moderna). La referencia a Locke es muy común, por poner un solo ejemplo: Max Horkheimer encontraba ya allí el punto de despliegue de la modernidad. “*la razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado. Esta definición parece coincidir con las ideas de muchos filósofos relevantes, en especial de pensadores ingleses desde los días de John Locke. Por supuesto que a Locke no le pasaron inadvertidas otras funciones espirituales, que podrían entrar en esta misma categoría, por ejemplo la capacidad de diferenciar y la reflexión. Pero también estas funciones están, en definitiva, al servicio incondicional de la coordinación de medios y fines, coordinación que constituye, en última instancia, el interés social de la ciencia y, en cierto modo, la raison d’être de toda teoría en el proceso social de producción*” (Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002, pág. 47)

Pero esta referencia a la obra del filósofo inglés tiene como fundamento el poderoso despliegue de la modernización inglesa ya en las últimas décadas del siglo XVII, período de madurez en

cobijo del Estado, haría avanzar la Crítica moderna hasta presuntamente derribar, de hecho para rectificar y consolidar, el viejo Estado sacramental, metafísico y absoluto. Esta **sociedad** que se desmarca intencionalmente del **Estado** –de la sociedad *política*– se adjetivará *civil*<sup>160</sup>. *Sociedad (civil)*, que en modo alguno, debe confundirse con la *comunidad* a la que – por el contrario – queremos oponer aquí con la más completa nitidez posible<sup>161</sup>. Esta *sociedad* es el sujeto o la misma *conciencia* que ejecuta una crítica desveladora de formas de dominación que se juzgarán precisamente ínsitas en las estructuras antropológicas elementales y comunitarias.

Esta moderna Crítica de los siglos XVII y XVIII, ejercitada desde la *sociedad*, se presentó al menos a todo lo largo del XVII como estrictamente apolítica o ajena al Estado Absoluto, en cuyo seno y bajo cuya protección se desarrollara, tras el espectáculo abrumador de la guerra religiosa que había asolado la Europa emergente. La misma guerra civil-religiosa a través de la que, mediando la destrucción de la vieja Comunidad Universal, se desarrolla la construcción del moderno espacio político europeo, cuya primera fase adopta la forma del absolutismo político<sup>162</sup>. El Estado

---

la obra de John Locke que debe contemplarse como uno de los revolucionarios artífices de la llamada Gloriosa Revolución de 1688. Promotor de un liberalismo en absoluto hostil al Estado sino promotor de un Estado moderno – revolucionario e intervencionista – alternativo al asimismo moderno modelo absolutista, característico del catolicismo y que en Inglaterra encarnara Jacobo II. Nos atenderíamos a la perspectiva que al respecto ha desarrollado con precisión Steve Pincus. Cf. Pincus, Steve. *1688, la primera revolución moderna*. Acantilado. Barcelona. 2013.

<sup>160</sup> Un magistral análisis del proceso genético de la conciencia crítica de esa sociedad civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) se puede encontrar en el conocido estudio de Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta-UAM. Madrid. 2007. Una obra que ofrece asimismo una interpretación acerca de la génesis de la “imagen dualista del mundo”, es decir, de la escisión interior-exterior que todavía lastra la comprensión de la subjetividad moderna. De hecho su subtítulo original reza: *Eine Untersuchung der politische Funktion des dualistischen Weltbildes im 18. Jahrhundert*. Esta obra permite rastrear la íntima relación entre la escisión Estado/sociedad (civil-burguesa) y la concepción “idealista subjetiva representacional” del conocimiento – concepción inseparable de un oscurecimiento de la patente realidad del cuerpo del hombre – y que supone “encapsular” el conocimiento en el “interior” mental del sujeto, con la consiguiente interposición, entre el conocimiento (interior-subjetivo) y el mundo conocido (exterior objetivo), de las presuntas “representaciones mentales internas” que habrían de corresponder con las cosas externas. La crítica y reconstrucción de esta oposición interior-exterior en términos de contigüidad y distancia es fundamental para la reelaboración de una posible metafísica moderna.

<sup>161</sup> Asumimos, naturalmente, que la oposición que señalamos constituye antes una distinción de razón que una separación perfecta que pudiera hallarse en los fenómenos. El vínculo entre comunidad y sociedad es, además de ideal, propiamente negativo: la realización plena de una, supone el oscurecimiento de la otra. Ahora bien, semejantes idealizaciones (tipos ideales de comunidad y de *sociedad*) se realizan tendencialmente en épocas históricas realmente existentes, sin alcanzar su plena separación, al menos hasta hoy. En este punto juzgamos oportuno mencionar la obra clásica de Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft*. (*Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Península. Barcelona. 1979. Traducción J. Francisco Ivars – Salvador Giner) en cuanto que tematiza esta distinción cardinal, inexcusable para el análisis social. A la luz de esta obra se hace comprensible el interés continuo que Tönnies sostuvo hacia la obra de Th. Hobbes en cuanto doctrinario fundamental al servicio de la legitimación del absolutismo político moderno.

<sup>162</sup> En las siguientes páginas esbozamos una posición que se atiene a la definida por R. Koselleck en la obra citada. Entendemos que no es en modo alguno extraña a la expuesta en la biografía del artífice francés del absolutismo político (Armand-Jean du Plessis, Cardenal de Richelieu) que fuera publicada por

absoluto – embrión de la máquina política moderna – no se concebirá, por tanto, como resultado de *progreso* alguno de la razón, según la posterior legitimación ilustrada de las nuevas formas políticas *utópicas*. El estado absoluto se legitima apelando a la necesidad histórica de poner fin a la sangrante guerra de religión que había roto la unidad europea. No otra es la legitimación del absolutismo político que puede encontrarse en el primer ideólogo característicamente moderno del absolutismo: Th. Hobbes. La legitimidad del ordenamiento estatal e interestatal moderno, en suma, se fundó en su potencia *decisiva* ante la forma de radical estado de excepción que supusieron las guerras de religión.

Es necesario reparar, siguiendo el rastro de la sociedad emergente, en que sólo bajo las condiciones de esta paz del Estado puede germinar el mito del progreso. En efecto, el Estado pacificador (*Estados*, en plural) logra su objetivo conteniendo los antagonismos religiosos que son arrojados a una privacidad en que quedan *neutralizados*. De este modo se ponen las condiciones para la idea de un pacífico progreso que sólo podrá ser concebido como puro despliegue de una razón estrechamente instrumental, en cuanto que desconectada de los fines por la política absolutista, es decir, desconectada de todo contenido metafísico o de todo otro fin que no sea su propio despliegue instrumental, supuestamente objetivo. Cualquier otro contenido no instrumental quedará clausurado en el terreno de la privacidad subjetiva por una imperativa tolerancia.

*Neutralizados* estos contenidos inicialmente religiosos por su exilio a la privacidad, el progreso de la razón acabará reducido al desarrollo científico y/o tecno-económico. Tras una neutralización semejante, subyacente a la *formalización* (en términos de Horkheimer) de la nueva filosofía, la concepción instrumental o abstracta de todo trabajo humano no se limitará al terreno de las ciencias – en que sin duda halla su expresión más acabada – sino que toda actividad humana buscará su sentido en su

---

Hilaire Belloc en los años treinta del pasado siglo. Al establecer las dos grandes alternativas que pudo haber seguido la política francesa en manos del Cardenal, Belloc escribía lo siguiente: “*Podía hacer esto; podía consagrarse por entero a la causa católica, y hasta, desdoblado el objetivo, luchar por la consolidación de la monarquía en Francia y el triunfo del catolicismo en toda Europa – resultado de muy difícil consecución, fuerza es confesarlo –. O bien podía consagrarse exclusivamente al salvamento de la monarquía francesa, renunciando de antemano a la victoria de la causa católica y aligerando así considerablemente el cometido.*”

*Richelieu – como era de prever en un hombre de su carácter y condiciones – se decidió por esta última y a ella consagró su vida entera. Con los hugonotes, como rebeldes y con todos los rebeldes en general, fueran o no hugonotes, fue implacable. Los hugonotes constituían una clase privilegiada, un Estado dentro del Estado, y como tales encontraron en Richelieu un enemigo inexorable. Decidido a no consentir el menor menosprecio o división del poder temporal, combatió y destruyó sin contemplaciones la soberanía de los grandes señores hugonotes sobre sus propias tierras (hasta entonces poseídas en toda Francia con una plenitud de dominio desconocida en Inglaterra). Pero, en cambio, con los hugonotes como cismáticos y herejes, como enemigos de la unidad moral de Europa- y por tanto de la unidad moral de Francia – mostró siempre una absoluta **indiferencia**; con tal de que no quebrantasen de un modo inmediato la estructura política, le tuvo sin cuidado que demoliesen la espiritual. A este respecto **creyó sin duda asegurar la unidad del reino mediante un régimen de absoluta tolerancia**” (Belloc, Hilaire. *Richelieu*. Editorial Juventud. Barcelona. 1937, pág. 29. negrita nuestra)*

propio despliegue abstracto: *profesionalizándose*. Liberadas de lo absoluto por el absolutismo político los oficios y tareas que constituyen la substancia de la existencia humana se convierten en tautologías prácticas, vacías de otro sentido que su propio dinamismo. Una vez que la fe, que calara íntegramente la acción humana hasta en su gesto más elemental, pierda su lugar y los distintos sectores de la actividad queden sueltos de su foco la *instrumentalización* de la realidad antropológica resultará patente. El negocio por el negocio como el arte por el arte, cerrados sobre sí, quedan de este modo *secularizados*.

*“Liberados de la tutela religiosa el arte, la economía, la política, el deporte, la guerra se desarrollan en cierto modo cada uno por sí mismo. Liberados de lo absoluto, se profesionalizan”*<sup>163</sup>.

Así pues, el absolutismo fue, inicialmente, la forma bajo la cual el naciente Estado pudo garantizar la paz social, al precio de reducir al claustro de la conciencia privada, individual y públicamente indiscernible, toda cuestión *metafísica, religiosa y moral*. Elementos que servían de “anclaje teológico-político” a la sociedad tradicional y a los que, como vimos, Marx añadirá “todo el resto de la ideología” continuando así un proceso que culmina ante nuestros ojos, sin dejar elemento substancial alguno que pudiera escapar a la más secular instrumentalización.

Una tal privacidad, pretendidamente **apolítica**, de la conciencia individual es el lugar nuevo de una *libre opinión* que, sin embargo, desde muy pronto y a todo lo largo del siglo XVIII acabará haciéndose valer en el ámbito público cuya paz garantiza el Estado Absoluto<sup>164</sup>. Porque es la garantía de esa paz, merced a su potencia coactiva, la función esencial e inicialmente única de la nueva soberanía absoluta del Estado: la paz convertida en fin en sí, en una suerte de fundamentalismo pacifista característico del absolutismo político. La paz impuesta por el Estado merced a la imposición de un férreo principio de tolerancia tiene como contrapartida el repliegue a los terrenos de lo que se acabará llamando *sociedad* (civil-burguesa), y de entrada al murmullo de la propia conciencia individual, de las debatidas cuestiones teológico políticas y

---

<sup>163</sup> Finkielkraut. A. *Nosotros, los modernos*. Encuentro. Madrid. 2006. pág. 28.

<sup>164</sup> “En tanto retórica de la “política pura” (mera política, diríamos) ella le ofrece la doble ventaja política de proteger su propia posición “puramente política” contra toda crítica “normativa”, pero atacando al mismo tiempo las “intrusiones” y las “intrusiones” normativas en el ámbito de la “política pura” con la buena conciencia superior del moralista indignado: el enemigo que practica la política con un manto “apolítico o incluso antipolítico” está violando la honestidad y la visibilidad de la “política pura”. Engaña.” Heinrich Meier. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*. Katz. Buenos Aires. 2008, pág. 34. La opinión retirada al espacio de la privacidad se va abriendo paso, de modo franco y finalmente inexorable a lo largo del XVIII: “...sería difícil negar que en el siglo XVIII se produjo un impresionante crecimiento de la “esfera pública”; o, al menos, del abanico de asociaciones, lugares de encuentro, instituciones y formas de expresión colectivas que facilitaron la formación de la “opinión pública”.”. (Munck, Th. *Historia social de la ilustración*. Crítica. Barcelona. 2001, pág. 113)

religiosas<sup>165</sup>. Se realiza así en el proceso social aquella característica, aparentemente paradójica, que se atribuía a sí mismo Josep Pla cuando afirmaba: *“mientras sea un extraño, puedo convivir perfectamente con la persona más contraria a mi manera de pensar”*<sup>166</sup>

De este modo la *sociedad* resultará de la suma formal de conciencias opacas – mutuamente extrañas – cuyo silencio es condición de la paz, y cuya voz ha de callar absolutamente el Estado. Son abundantes los testimonios de este repliegue que puede encontrarse en la raíz del moderno dualismo interior/exterior, baste recordar la divisa cartesiana: *larvatus prodeō*. Aquí nos limitamos a recoger las palabras taxativas del frondista D’Aubigné:

*“Los que están muertos quisieron dejar vivir a su conciencia, y ha sido ésta precisamente la que los ha matado”*<sup>167</sup>

Pero desde la privacidad apolítica de este nuevo espacio social irá creciendo a lo largo del siglo XVIII, como decíamos, el sonoro murmullo de la Crítica clásica que encuentra hoy su análogo en el falso moralismo abstracto del autoproclamado Mundo de La Cultura. Ahora bien, esta Crítica ejercida por la *sociedad* (civil) acabará demoliendo el Estado que la cobijara, para reconstruirlo de modo tendencialmente perfecto, al punto de que llegará a erigirse en “institución vicaria de (todos) los vínculos antropológicos informales”<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> Siguiendo este proceso histórico-social se alcanza, en efecto, la más radical desestimación política de las divergencias religiosas. Éstas dejarán “de ser tomadas en serio” – dice Horkheimer – es decir, dejarán de ser toleradas en el terreno público como condición, precisamente, de su plena tolerancia en la vida privada, “difundiéndose paulatinamente, en cambio, la creencia de que ninguna fe y ninguna ideología merecían ser defendidas hasta la muerte” (Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002, pág. 53)

<sup>166</sup> Pla, Josep. *El cuaderno gris*. Unidad editorial. Madrid. 1999. Pág. II. Prólogo de Carmen Rigalt.

<sup>167</sup> Citado en Koselleck, R. Op. cit. p. 35

<sup>168</sup> Rendueles, César. *Karl Polanyi contra el milenarismo liberal*. En Polanyi, K. *El sustento del hombre*. Capitán Swing. Madrid. 2009. Presentación, p.18. “vínculos antropológicos informales” en los que C. Rendueles no distingue entre vínculos comunitarios y sociales. Por nuestra parte, insistimos en esta distinción entre vínculos comunitarios – propiamente antropológicos – y nexos sociales o societarios que son los que alienta la nueva sociedad civil pretendidamente apolítica. La citada sociedad civil concebirá los vínculos comunitarios bajo la figura de nexos sociales o societarios – característicamente económicos: *cash nexus* – de suerte que no sólo malentiende la comunidad, sino que tiende a su destrucción. Cuando la clase social que inicialmente encarna la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) conquiste el Estado, tras el proceso preparatorio de esta conquista bajo las condiciones del llamado *Antiguo Régimen*, tenderá a diluirlo o hacerlo fluido, capilar, disperso – *microfísico*, diríamos al modo foucaultiano – deviniendo *Estado Social*. La red de una milicia ubicua, de vigilancia del servicio postal, de censura de todo libelo... es ya característica del absolutismo francés o jacobita, pero el proceso conocerá una sutileza creciente.

A este respecto puede decirse que M. Foucault ha sido un notable analista de semejante “estatización”: “ya se trate de la locura, de la constitución de esa categoría, de ese cuasi objeto natural que es la enfermedad mental, se trate asimismo de la organización de una medicina clínica, se trate de la integración de los mecanismos y las tecnologías disciplinarias dentro del sistema penal, de todas maneras eso siempre ha sido la referencia de la estatización progresiva, fragmentada, por supuesto,



En efecto, sin detenerse en su aspecto político la Crítica alcanzará los elementos antropológicos de la civilización: la toma del **Estado** por la **sociedad** (civil-burguesa) se culminaría con la extensión del nuevo **Estado Social** sobre las residuales raíces **comunitarias** de la existencia antropológica misma. Los siglos diecinueve y veinte han visto, en efecto, la continuación o segunda salida de esta Crítica de pretensión no directamente política que, sin paradoja, acabará reconociendo signo político en todo gesto residual antropológico desde el nuevo Estado Social que ha investido<sup>169</sup>. La

---

*pero continua, de una serie de prácticas, maneras de obrar y, si se quiere, de gubernamentalidades. El problema de la estatización está en el centro mismo de las preguntas que he procurado plantear*” (Foucault. M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978/1979)* Akal. Madrid. 2009, pág. 83).

El proceso no puede dejar de afectar al núcleo comunitario del orden antropológico – las estructuras de parentesco – que tenderá a ser absorbido por el nuevo Estado Social, lo que sólo podrá hacerse de manera perfecta cuando el Estado social pueda hacerse cargo no sólo de la constitución íntegra de la subjetividad antropológica (educación o socialización política completa) sino de la producción misma de los nuevos cuerpos humanos, merced a las biotecnologías. Éstas pueden verse, entonces, como culminación de las sociotecnologías. En 1979 Foucault atisba el efecto biopolítico de las tecnologías genéticas en la constitución de una nueva dimensión del *capital* humano. Entre tanto la ingeniería genética ha alcanzado su pleno desarrollo yendo más allá del atisbo foucaultiano.

*“En efecto la genética actual muestra que una cantidad mucho más notable de elementos de lo que podíamos imaginar hasta aquí, está condicionada por el equipamiento genético que hemos recibido de nuestros ancestros. Y permite establecer en cualquier individuo las probabilidades de contraer tal o cual enfermedad a una edad determinada. (...) en cuanto se puede establecer cuáles son los individuos en riesgo y cuáles son las probabilidades de que la unión de individuos en riesgo produzca una persona que ha de tener tal o cual característica con respecto al riesgo del que será portadora, se puede imaginar perfectamente lo siguiente: las buenas constituciones genéticas – es decir las capaces de producir individuos de bajo riesgo o cuya tasa de riesgo no sea perjudicial para ellos mismos, o para su entorno, o para la sociedad – se van a convertir sin lugar a dudas en algo escaso, podrán resueltamente entrar, y es lógico que entren, en circuitos o cálculos económicos, es decir, decisiones alternativas. (...) el mecanismo de producción de los individuos, la producción de niños, puede encontrar toda una problemática económica y social a partir de la cuestión de la escasez de buenas constituciones genéticas”*

Si a principios del siglo XX todavía podía escribir G. K. Chesterton: *“La ciencia médica se contenta con el cuerpo humano normal, y sólo trata de restaurarlo. Pero la ciencia social no está satisfecha en absoluto con el alma humana normal; tiene toda clase de almas de fantasía en venta”* (Lo que está mal en el mundo. 1910), hoy ya no podemos decir que las biotecnologías acepten idea alguna de un cuerpo humano normal y la propia crítica social ultramoderna sospechará de la expresión chestertoniana. Pero más allá la ultra-crítica actual pretenderá superar de hecho toda idea de un *“cuerpo humano normal”*, puede verse, por ejemplo, Preciado, Beatriz *Manifiesto contrasexual*. Anagrama. Barcelona. 2011

<sup>169</sup> No contempla la larga duración quien, aunque con razón, se limita a afirmar: *“A comienzos de los años 20, el capitalismo se da perfecta cuenta de que no puede mantenerse como explotación del trabajo humano a no ser que también colonice todo lo que se encuentra más allá de la estricta esfera de la producción. Frente al desafío socialista, también tiene que socializarse. Deberá crear, pues, su cultura, su ocio, su medicina, su urbanismo, su educación sentimental y sus costumbres propias, así como la disposición a su renovación perpetua”* (Tiqun. *Primeros materiales para una teoría de la jovencita*. Seguido de *Hombres-máquina: modo de empleo*. Acuarela & A. Machado. Madrid. 2012, pág. 20). El proceso de la modernidad arraiga más allá de los años 20 y lejos del propio siglo XX. Aquí tratamos del despliegue de la *sociedad* por efecto de la crítica de la morfología *comunitaria* y en ese proceso lo que suele llamarse *socialismo* y *capitalismo* se encuentran en perfecta continuidad y no hay desafío entre ellos. La gestión de la sociedad disolutiva exige la sustantivación (política) de la economía. Vemos la nueva forma política del Estado-Mercado como un abstracto espacio de gestión de la nube social de individuos-masa. Pese a todo parece acertado encontrar en los años 20 una inflexión en el proceso, aunque en modo alguno su foco. La inflexión puede, en efecto, cifrarse en la socialización política

máquina política que sirviera inicialmente a la suspensión de la guerra social se cierne finalmente sobre la integridad de la existencia antropológica.

En efecto, la sociedad en revolución (económico-política) escondía en su seno formas arcaicas de relación, estructuras comunitarias, maneras y costumbres heredadas, que sería preciso *analizar* porque, lejos de resultar ajenas a la vida del nuevo Estado social, iban a trabar su desarrollo, bloqueando el pacífico advenimiento del fin de la historia que la revolución político-económica prometiera<sup>170</sup>. La crítica se extenderá a esos terrenos elementales acaso por haber visto en ellos, y sólo podemos decir que de modo correcto, el sustrato en que hundía sus cimientos la Comunidad Universal – Cristiandad – contra la que la crítica emancipatoria se orienta. Sucede, en efecto, que la crítica avanza ante una Iglesia que, en alianza con el trono, venía sirviendo de sostén al absolutismo porque la Iglesia, contradiciendo su vieja tradición universal medieval<sup>171</sup>, se articuló con la nueva máquina política. La figura del cardenal absolutista y príncipe de la tolerancia – Richelieu – puede ponerse aquí como símbolo, aunque es a Jean Bodin<sup>172</sup> a quien ha de atribuirse la más adecuada formulación teórica de un compromiso semejante.

---

perfecta (sin resto comunitario alguno) de las poblaciones hasta el punto en que... *“Todas las figuras pasadas de la autoridad patriarcal, desde los políticos al patrón, pasando por el poli y llegando hasta la última de ellas, el papa, se han visto jovencitizadas”* (Ibid, pág. 22). En efecto, acaso desde los años 20 se haya desatado *“el momento de socialización final de la sociedad, el Imperio, es por lo tanto también el momento en el que se llama a todo el mundo a relacionarse consigo mismo como valor, es decir, siguiendo la mediación central de una serie de abstracciones controladas”* (Ibid. pág. 23) Y, sin embargo, nos tememos que el artefacto hipercrítico que se llama Tiquun promueva el mismo orden total del que sospecha: Tiquun mismo como jovencita post-orgánica, para usar su terminología Cf. <http://bloom0101.org/page1.html>

<sup>170</sup> Sewell, William H. Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992. Un magnífico análisis de la potente inercia del corporativismo urbano del A. Régimen cuya negación por el nuevo Estado Nacional está a la base del posterior movimiento obrero. La liquidación de estas estructuras comunitarias o corporativas, bajo las condiciones del individualismo liberal, permite entender las diversas figuras del *eschatón* al que apuntan los socialismos.

<sup>171</sup> La tesis que sostenemos puede articularse con la desplegada por Julio Álvarez Téllez en una obra reciente Cf. Álvarez Téllez, Julio. *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*. Fundación Francisco Elías de Tejada-Marcial Pons. Madrid. 2013. Se lee en sus primeras páginas: *“El proceso de construcción de ese inmenso artefacto político que denominamos Estados, constituye en sus líneas fundamentales, desde la Revolución Francesa, el ámbito político adecuado para oxigenar la libertad de conciencia y de religión. La máxima concentración humana del poder político a lo largo de la historia coincide paradójicamente con la máxima defensa de la libertad humana desligada”* (Álvarez Téllez, J. Op. cit. pág. 20)

La desvinculación, cuya genealogía describe Álvarez Téllez, lo es de la conciencia (la libertad moderna de conciencia y religión) respecto de la verdad absoluta – revelada, salvífica e infalible – sostenida por la Iglesia católica. Por nuestra parte, creemos poder alumbrar a la dimensión antropológica, subyacente al final desligamiento de la conciencia y la verdad. Ese sustrato consiste en la desvinculación que, contemplada como liberación o libertad negativa, consiste en la atomización individualista característica de la *sociedad* moderna. La era antropológica del aislamiento mutuo puede conjugarse perfectamente, a nuestro juicio, con el proceso ideológico de crítica liberadora de la conciencia moderna.

<sup>172</sup> Jean Bodin (1530-1596) es figura destacada del grupo de promotores de una mínima religión de Estado cuya substancia estaría constituida por los elementos comunes a toda religión positiva, un

Así pues, la revolución y la crítica social habrán de desbordar el terreno político, si han de cumplir su promesa. Se tratará, entonces, de no dejar fuera del control del nuevo Estado social unos vínculos antropológicos, metasubjetivos o supraindividuales, que son determinantes y constituyentes de factores subatómicos o infra-individuales: el inconsciente, la bioquímica del organismo, la estructura de sus pulsiones. Parecería cumplirse el curso revolucionario previsto por Sade: tras la revolución política cumplida por Robespierre y tras la revolución económica ensayada por Babeuf, el marqués se contemplaba como profeta de una ulterior revolución definitiva que, más allá de la política y la economía, alcanzaría a cada sujeto en la intimidad de su cuerpo individual, el cual habría de juzgarse propiedad sexual común de todos. Sería el resultado de una honda depuración de cualquier vestigio de “pudor natural”<sup>173</sup> restante en la subjetividad antropológica, de cualquier inhibición resultado del trabajo lento de la civilización tradicional. De modo semejante, en efecto, la Crítica tenderá históricamente a superar la cota de la vida privada individual, para alcanzar el cálido interior del cuerpo, realizando hasta el final la ubicua consigna de la naciente **sociocracia: todo es política**<sup>174</sup>.

En suma: la Crítica social, de apariencia inicialmente apolítica, no sólo no niega el Estado bajo cuyo poder coactivo se desenvuelve, sino que, ateniéndose a su máscara original, recompone a una nueva escala *total* (social) el viejo Estado *absoluto* (político)

---

destilado análogo a lo que se llamará *religión natural*. Por su parte la religión (positiva) es asunto de la conciencia privada. Así el principal teórico del absolutismo figura también como nombre fundamental del partido llamado de *los políticos*, partidarios del *absolutismo* tanto como de su correspondiente *tolerancia*. La obra de Bodin *Los seis libros de la República* que, editada en 1576, alcanzaría un éxito asombroso y sería pronto traducido a todos los idiomas europeos, constituye la obra teórica fundamental correspondiente con la construcción política de Richelieu (1585-1642). Pese a todo, como es sabido, la doctrina del absolutismo político sólo alcanzaría su más estricta expresión en la obra de Th. Hobbes (1588-1679), contando allí con la formulación de Jacobo I, atenta al modelo francés: *A deo rex, a rege lex*. El fundamento del absolutismo hobbesiano se encontrará ya en la misma naturaleza humana y lejos del recurso a la metafísica teológica.

<sup>173</sup> “Entre sadismo y revolución realmente revolucionaria no hay, naturalmente, una conexión necesaria o inevitable. Sade era un loco, y la meta más o menos consciente de su revolución eran el caos y la destrucción universales. Las personas que gobiernan el mundo feliz pueden no ser cuerdas (en lo que podríamos llamar el sentido absoluto de la palabra) pero no son locos de atar, y su meta no es la anarquía, sino la estabilidad social. Para lograr esa estabilidad llevan a cabo, por medios científicos, la revolución final, personal, realmente revolucionaria” Cf. Huxley, Aldous (1931). *Un Mundo Feliz*. Plaza & Janés. Barcelona 1986. Prólogo. pág. 11.

Acaso quepa señalar que la anunciada sociedad contrasexual parece realizar el grado de la sádica revolución verdaderamente revolucionaria: “la sociedad contrasexual proclama la equivalencia (y no la igualdad) de todos los cuerpos-sujetos hablantes que se comprometen con los términos del contrato contrasexual dedicado a la búsqueda del placer-saber” (Preciado, B. *Manifiesto contrasexual*. Anagrama. Barcelona. 2011, pág. 13

<sup>174</sup> “Si la teocracia y la teolatría se apoyan en la teología, la sociología constituye la base de la sociocracia y la sociolatría” (*Política positiva*) *Sociocracia* que para Comte constituye la salida de la oposición destructiva entre las masas de la democracia anárquica y la reacción retrógrada de la aristocracia. Cf. *Catecismo positivista*. Prefacio. Casa Editorial Garnier Hnos. París. 1913. La radical modernidad de la posición política totalitaria de, por ejemplo, Carl Schmitt converge así con las posiciones menos claras del pensamiento ilustrado y la democracia burguesa. Ambos se sitúan en vanguardia y hacia el mismo horizonte del nihilismo.

hasta recubrir la integridad de la existencia antropológica, incluso en sus componentes subatómicos. Invierte así su formulación apolítica de partida al declarar políticamente relevante la íntegra totalidad de la existencia humana. La primera y acaso la más patente plasmación de esta *sutura invertida* de la moderna escisión privado-público se presenta en la profética religión positivista de la humanidad, capaz de regular cada fase de la vida del ciudadano cosmopolita de la sociedad universal positiva, según los ritos y ceremonias, “consagraciones” o “sacramentos sociales” de la nueva religión cósmica, todos ellos orientados a santificar todas las fases de la *vida privada* pero “refiriéndola sistemáticamente a la vida pública”.<sup>175</sup>

No hará falta señalar que este proceso de inversión oculta pivota sobre la ambivalente idea de *tolerancia* que – expresión de la forzada retracción a la privacidad de toda cuestión substancial – constituye el nervio del proceso de emergencia de la sociedad. La ambivalencia del principio de tolerancia está estrechamente ligada a la ambivalente proporción entre espacio privado y legalidad pública que se estableciera según equilibrios y proporciones muy diversas en los distintos Estados europeos.

En nuestra actualidad de absoluta libertad (negativa) es común hipostasiar esta *tolerancia* declarándola sin determinación. Pero la idea de tolerancia carece de sentido si no se le aplican parámetros que la determinen. La tolerancia puede definirse como “un acuerdo político según el cual la expresión de ciertas ideas y el ejercicio de ciertas prácticas, incluso de aquellas más contrarias a nosotros, serán libres y permitidos, como lo serán igualmente las nuestras, por contrarias que puedan ser a los demás” (Belloc 1937). Ahora bien, frente a esta definición se ha extendido el error según el cual “la tolerancia es la virtud de prescindir de lo propio y de dar a los demás el mismo tratamiento”. Es importante en todos los sentidos corregir semejante error.

“...Sí podremos afirmar una cosa: sólo donde hay fuerza hay tolerancia. Tolerar al otro no significa en modo alguno que uno no sea plenamente consciente de su propio ser irrenunciable. Es más bien la propia fuerza, sobre todo la de la certeza de la propia existencia, lo que nos hace capaces de tolerar”<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Comte, A. *Catecismo positivista*. Citado en De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*. Epasa. Madrid. 1949. pág. 256. Es de interés señalar que la absorción política de la existencia antropológica o, en otros términos, la absorción pública del espacio privado está en Comte definida por intercesión femenina. A nuestro juicio el radicalismo liberador asociado al último avance feminista discurre – contra su autorepresentación – en esta misma dirección, aparentemente disonante con la concepción comteana. “En cuanto al culto “íntimo” o “secreto”, que debe estar también reglamentado, conoce la intercesión de estos “ángeles” que son difuntos todavía vivientes, las madres, hermanas, esposas, hijas, mujeres amadas, cuya ternura o virtudes las han hecho objeto digno de íntima adoración. Envuelve así la existencia de “santas influencias femeninas”. Son el núcleo del “sistema sociolátrico”, envuelto finalmente, a modo de bóveda externa, por la divinidad suprema que se presenta bajo la figura de la Humanidad Universal. Cf. De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*. Epasa. Madrid. 1949.

<sup>176</sup> Gadamer, H. G. *El futuro de las ciencias del espíritu europeas*. En: Gadamer, H. G. *Acotaciones Hermenéuticas*. Trotta. Madrid. 2002, pág. 159

Desde hace algunas décadas – especialmente en la Nueva Europa – se ha llevado la tolerancia a su expresión extrema: la neutralidad. A primera vista tolerancia y neutralidad pueden concebirse como conceptos diversos, pero realmente constituyen la forma media y extrema de un mismo curso. La neutralidad es la tolerancia realizada, es la tolerancia al extremo de su propia consunción. De ahí que no resulte aceptable la contraposición entre ambas ideas:

*“La tolerancia no es la simple ausencia de sesgo, sino una virtud ética positiva; implica paciencia, serenidad, buen humor, respeto por la privacidad. La tolerancia no excluye la preferencia pública por una doctrina moral o religiosa por encima de otras; únicamente insiste en que se trate a los rivales con consideración y respeto.”<sup>177</sup>*

Ahora bien, semejantes consideración y respeto suponen la negación o la forzada subordinación de los rivales en el momento en que su acción compromete la propia posición. En suma, esa pretendida tolerancia positiva exige la determinación de una infranqueable línea de intolerancia. Los Skidelsky concluyen:

*“...la tolerancia no tiene por qué llegar hasta lo intolerable...”<sup>178</sup>*

Pero el vaciado de la existencia mediante la creciente abstracción económico-técnica de todo contenido substancial conduce, a través de la tolerancia, al extremo de la neutralidad. Aunque a este paso último coadyuvaran fenómenos recientes como la decadencia del protestantismo liberal o el incremento de la diversidad étnica y cultural la tendencia a semejante transición estaba ya inscrita en el primer desarrollo moderno del principio de tolerancia. Una tendencia presente en el germen de la modernidad que se ha visto desatada, sin duda, por la creciente diversidad, así como la creciente *intensidad* en las diferencias presentes en la composición de la sociedad universal de nuestros días. Este nuevo grado de contradicción interna ha forzado la ampliación infinita del radio de la tolerancia hasta el extremo de la plena neutralidad.

Por lo demás, ya F. Tönnies incidió con precisión en el corazón de esta idea de tolerancia, fundamental en el proceso de la modernidad, al aludirla bajo el término “cortesía” – en cuanto regla que gobierna un régimen de tolerancia – en correspondencia con el intercambio comercial. En efecto, Tönnies indica con exactitud a la génesis de la idea moderna de tolerancia al definirla *por analogía con el librecambio comercial*. La tolerancia sólo es posible bajo *la convención sin convicción* que rige el trato comercial.

---

<sup>177</sup> Skidelsky Robert y Edward. *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una “buena vida”*. Crítica. Barcelona. 2012, pág. 104.

<sup>178</sup> Ibid, pág. 104

*“En analogía con esta situación basada en el intercambio de bienes materiales, toda vida social de convenciones en el sentido más estricto de la palabra, puede entenderse así. Su regla primordial es la cortesía. Esta consiste en un intercambio de cumplidos en que todos parecen estar al tanto del bien de los demás y dispuestos a considerar a los otros como sus iguales aunque, en realidad, cada cual piensa únicamente en sí y quiere imponer su importancia y sus ventajas en competencia con los otros”*<sup>179</sup>

Queda así señalada la mutua implicación entre egoísmo o individualismo y tolerancia, así como su matriz en la actividad comercial. Al respecto y de un modo más directo, Sir George Pudey, parlamentario bajo Jacobo II de Inglaterra, insistía en dejar claro que *“las tiendas estaban hechas para el intercambio y el comercio, y no para plantear preguntas sobre la política y los arcanos del gobierno”*<sup>180</sup>

Y, sin embargo, en relación a una positiva determinación de la idea de tolerancia parecerá preciso de antemano acotar el contenido de las ideas y prácticas a tolerar, dando por supuesto que la tolerancia exige siempre en el tolerante un poder relativamente superior al detentado por los doctrinarios y agentes de las ideas y prácticas toleradas. Sólo sobre esta determinación positiva de la tolerancia puede contemplarse la diversa circunstancia histórica en que se abrió paso la idea, para notar su ambivalente función histórica. Una ambivalencia consubstancial a la sociedad moderna regida por la razón de Estado.

H. Belloc presentaba hace casi un siglo dicha ambivalencia en los siguientes términos: en la Francia del siglo XVII la tolerancia refería a la muy específica política que consistió en *“la autorización bajo una monarquía católica y entre sus súbditos, por regla general católicos, de las ideas y los ritos calvinistas, aunque a casi nadie se le ocultaban los perjuicios que ello irrogaría al país y aunque era de sobra conocida la hostilidad de la secta a aquellos de sus compatriotas que no pertenecían a ella. Esta política de tolerancia tenía su base definida en dos postulados terminantes, a saber: 1. La importancia suprema de la unidad nacional y 2. La creencia de que esta unidad era mejor servida por la tolerancia que por el empleo de la fuerza pública contra los disidentes (...)”*.

Pero la situación era otra en Inglaterra:

*“La política correspondiente del gobierno inglés (desde que cayó en manos de las nuevas fortunas levantadas sobre las ruinas de la religión, esto es, desde 1559, durante todo el reinado de los Cecil, o sea hasta 1642 y más adelante aún, hasta la feliz coronación de su obra en 1688) fue precisamente la inversa. En Inglaterra la unidad*

---

<sup>179</sup> Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009. Pág 47

<sup>180</sup> Citado en Pincus, Steve. 1688. *La primera revolución moderna*. Acantilado. Barcelona, pág. 263

*nacional fue realizada mediante la extirpación gradual de la fe católica en el pueblo – proceso ya mediado en el momento de llegar Richelieu a Luçon – y su destrucción final, pedazo a pedazo, en los ochenta años siguientes; de tal modo que Inglaterra entró en el siglo XVIII como un bloque protestante, lo ha seguido hasta la fecha. Pero las condiciones de Francia eran distintas. La política de tolerancia tenía mucho en su abono. La unidad moral y su fuerza nacional resultante podrían haberse logrado mejor (argüían algunos) mediante la persecución de los calvinistas en el siglo XVII hasta desterrarlos o destruirlos a todos; pero los argumentos en pro de la tolerancia eran igualmente fuertes. Richelieu los aceptó desde los primeros días de su episcopado, y obró con arreglo a ellos hasta el final de su vida”*<sup>181</sup>

Finalmente no parece difícil contemplar en esta misma tolerancia la raíz social del racionalismo moderno. En la medida en que el absolutismo impone el cierre sobre sí de la propia conciencia – bajo la coacción del Estado garante de la paz – ha de seguirse una desvinculación de todo asidero antropológico o comunitario, desasimiento que tiene como límite el aislamiento solipsista. Entendemos, naturalmente, el racionalismo de un modo genérico como exaltación de una razón abstracta que ha olvidado sus “raigambres vitales”<sup>182</sup> buscando proceder – dando la espalda a toda autoridad y tradición – según su sola luz natural. Se trata de la sola Razón que, según fórmula chestertoniana constituye la forma misma de la locura.

*“la locura es, en resumidas cuentas, la razón arrancada de sus raigambres vitales, la razón que opera en el vacío.”*<sup>183</sup>

Estas “raigambres vitales” hay que situarlas, por tanto, en un plano anterior al que se abre paso con la moderna *sociedad*. Anterior en cuanto a su posición histórica, pero anterior también como condición de posibilidad del desarrollo mismo de esta *sociedad*.

La presencia persistente y consistente, hasta el día de hoy, de tales *raigambres* es la razón de una recurrente desproporción entre las cuestiones sociales y las cuestiones elementales antropológicas o comunitarias, una desproporción que sólo muy

---

<sup>181</sup> Belloc H. *Richelieu*. Editorial Juventud. Barcelona. 1937, p. 112 ss

<sup>182</sup> Este olvido de las “raigambres vitales” es patente hoy en la movilidad absoluta – una nueva forma de inmovilidad – de la era de la velocidad. Las raíces que vinculan al hombre a la tierra han sido erosionadas – actualmente hasta el límite – siguiendo el largo proceso que delineamos más adelante. Este desanclaje liberador culmina con la negación del último arraigo carnal y biológico. Buscamos mostrar que el parentesco – la familia en nuestro caso – supone un vínculo estrecho con el lugar; que *hogar* supone *asentamiento territorial* de suerte que la movilidad absoluta convierte a los individuos del presente en verdaderos *Luftmenschen* (un título aplicado a los judíos bajo el régimen nazi y reivindicado por P. Celan). “Cuando se crea una familia es para echar raíces, para vivir arraigado. Y lógicamente no es lo mismo arraigar si nuestra vida está regida por el principio de la inercia inmobiliaria que si lo está por la inercia polar” (Virilio, P. *La administración del miedo*. Barataria/Pasos perdidos. 2012, pág. 78)

<sup>183</sup> Chesterton, Gilbert K. *Ortodoxia*. Saturnino Calleja. Madrid. pág. 53

recientemente está dejando de ser visible, a medida que el polvo social en suspensión – la sociedad – acelera su *dinámica*.

Es notable que esta desproporción se encontrara todavía, en efecto, tras la subordinación de la *Dinámica* social a la *Estática*, en la obra de Comte. Bastará recordar que los conocidos tres estadios fueron concebidos por Comte como fases de un proceso de creciente adquisición de conciencia de la *permanente estructura real* de la sociedad. Estructura permanente e íntima, que todavía Comte estima inmutable, de suerte que en uno u otro estadio figuran como *constantes sociales* (nosotros diríamos aquí *propiamente comunitarias*): *propiedad, familia, religión y dualidad de poderes: temporal y espiritual*. Son la base comunitaria del orden que engendra el progreso, de modo que sólo habrá progreso contando con este orden elemental.

Pero podemos hallar expresada de muy distintos modos, en distintos autores, esta diferencia entre la substancia y el fenómeno de la realidad antropológica. Hoy, sin embargo, el fenómeno ha envuelto a la substancia, la razón ha agotado estas raigambres vitales, la crítica social ha tomado íntegramente la dimensión comunitaria de la realidad antropológica, la sociedad está en trance de realizarse de forma íntegra: *totum et totaliter*. En fin, el terrible abrazo, paradójicamente protector, que la sociedad y el Estado han dado a los residuales anclajes comunitarios, cuyo último signo es la familia, ha alcanzado su completa expresión en la forma del artículo 16.3 de los Derechos Universales del hombre:

*“La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado”.*

Se trata de un abrazo protector de perfecta potencia reductora que significa, a la luz de la posición aquí defendida, la hipóstasis de la política y consiguiente negación (superación) del sustrato antropológico de la existencia humana. Éste queda, desde la proclamación de Derechos Universales del Hombre, bajo la protección del Estado. Pero este paso al límite expresado en el mencionado artículo 16 había obtenido expresión ya mucho antes, en la mejor literatura del *desarraigo* del pasado siglo XX.

*“Había que someterse sin cesar a las exigencias del Estado, entregarse como víctima a la política más estúpida, adaptarse a los cambios más fantásticos, siempre estaba uno encadenado a la colectividad, por más tenaz que fuese su defensa; se veía uno irresistiblemente atrapado. Todo aquel que ha vivido esta época o, mejor dicho, que se ha visto acorralado y perseguido en este lapso (...) ha vivido más historia que ninguno de sus antepasados”<sup>184</sup>*

---

<sup>184</sup> Zweig, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Acantilado Barcelona 2010. p. 14



Así pues, entre las figuras *esenciales* que definen el plano antropológico o comunitario, **infra-político y pre-social**<sup>185</sup> (lo que podríamos llamar el plano de la “vida cotidiana”), se encuentran las viejas estructuras del parentesco, que multiseccularmente en el occidente europeo reciben el nombre de *familia*. Estas estructuras definen la naturaleza misma del terreno antropológico. Ahora bien, como venimos señalando, su misma presencia supondría dificultades para el despliegue del nuevo orden que abre la revolución político-económica de la sociedad. En efecto, su función reproductora de la propia materia social no es una función políticamente inocua, dado que no es mera fuente de nuevos individuos abstractos (hombres sin atributos) que vienen a reponer las bajas de la masa social, sino que asume funciones de acuñación determinante de estos sujetos en cuanto personas<sup>186</sup>.

Es esta función de acuñación biopolítica de las nuevas remesas de *ciudadanos* la que no puede quedar desatendida por la máquina<sup>187</sup> del nuevo Estado social. En efecto, aunque el proceso data del siglo de las luces, sólo en el siglo XX se ha ido “descargando” definitivamente a la familia de sus viejas responsabilidades o, dicho brevemente, la Crítica ha ido tomando políticamente la familia. Las nuevas políticas sociales para familias, sobre todo desde las áreas *educativa y/o sanitaria*, han incluido, junto a sus abstractas virtudes higiénicas y formativas, una indudable virtud política, por cuanto ponen al alcance del Estado – a través de sus funcionarios especializados – a la masa social que, al menos todavía, es materialmente generada en la vieja estructura familiar. Generación material que, desde hace más de un siglo, es continuada por una formación que ejercitan las instituciones públicas.

*“En contra de la opinión según la cual la educación moral competiría antes que a nadie a la familia, yo pienso que la labor de la escuela puede y debe tener la mayor*

---

<sup>185</sup> Se trata de un plano *metapolítico* al que entendemos que señalaba indirectamente Francisco Ayala cuando, aludiendo a la morfología de la Cristiandad medieval, escribía: “...en los aspectos no relativos al ejercicio del poder político, se hallaban incluidos dentro de una única institución la Iglesia, que los aglutinaba y les prestaba una base común, más profunda que cualesquiera discordias temporales” (Ayala. F. *Sociología y ciencias sociales*. O. C. vol. IV. Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores. Barcelona. 2008. pág. 1078)

<sup>186</sup> Acuñación *hilemórfica* completa de la subjetividad (biológica y cultural) que tiene lugar originariamente en la matriz familiar y tiene lugar, además, según una estructura universal al campo antropológico, porque es la estructura que define la índole misma de la realidad antropológica: me refiero a la estructura – definida en la parte primera de este trabajo – de la doble formalización o doble articulación, especificada – de modo inmediato – en la pluralidad idiomática de las diversas culturas. Especificada según diferentes semánticas y gramáticas todas las cuales comparten, sin embargo, una misma estructura o forma doblemente articulada. Comparten una misma estructura inexpresable como tal, porque de semejante *forma* sólo cabe hablar, en cada caso, en un idioma histórico determinado.

<sup>187</sup> Gilbert K. Chesterton articula la idea de una comunidad que, frente al Estado y el Mercado – capitalista o socialista – concebidos como “máquinas”, tendría la cualidad de *andar por sí mismo*. Según la comprensión aristotélica de la *physis* sería la cualidad de lo natural frente al artificio mecánico del estado. No podemos reducir aquí la hermosa y exacta prosa del maestro inglés pero procedemos siguiendo la aspiración de su anarcocatolicismo: “*Todos los sistemas de concentración colectiva llevan consigo la cualidad de controlar al hombre hasta cuando es libre; si queréis, de controlarlo para mantenerlo libre*” (G. K. Chesterton. *Los límites de la cordura*. El buey mudo. Madrid. 2010, pág. 52)

*importancia en el desarrollo moral del niño (...) pues si la familia puede claramente y por sí sola suscitar y consolidar los sentimientos domésticos necesarios para la moral e incluso, de manera más general, los que están en la base de las relaciones privadas más simples, no está organizada de modo que sea capaz de formar al niño en vista del desarrollo de su vida social”*<sup>188</sup>

El proceso que describimos tiene una clara expresión en el terreno jurídico en el que pueden indicarse con exactitud tres momentos fundamentales relativos a la comprensión jurídica del matrimonio y la familia.

**(1.)** Hasta avanzado el siglo XVIII el matrimonio fue en Europa una institución teológicamente fundada y orientada a la conservación y proliferación de los hombres. El sustrato estamental de las normas conducía a aceptar el matrimonio únicamente cuando la base económica del hogar permitía alimentar y criar a la descendencia mediante la alianza de mutua ayuda que el matrimonio establecía, trascendiendo a los individuos contrayentes y comprometiendo a los parientes más alejados. Muchos, incapaces de aportar esa base económica, quedaban excluidos de la capacidad de contraer matrimonio. En suma el matrimonio estaba dominado por la familia y era concebido como núcleo de la casa.

Sólo la Ilustración pudo modificar esta concepción. **(2.)** La referencia a la base económica se hizo flexible y la autonomía o capacidad de determinación de los cónyuges – en cuanto que individuos – se ampliaría hasta dar cabida al divorcio que, desde la perspectiva teológica, resultaba intolerable. El matrimonio pasará lentamente a ser concebido en la órbita del contrato. Persistiendo la orientación tradicional en los usos y costumbres, sin embargo, el concepto de matrimonio aceptó nuevos matices asociados a una mayor libertad y autonomía de ambos cónyuges<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> Durkheim, Emilio *El socialismo*. Editora Nacional. Madrid. 1982. Citado en la Introducción de Ramón Ramos Torre, pág. 72. Nos parece más apropiada la opinión del *Magister Laetus* que, por lo demás, no contradice la posición de Durkheim: “*The purpose of Compulsory Education is to deprive the common people of their common sense.*” G. K. C. *Illustrated London News*, 7 septiembre 1929. Paradójica liberación pedagógica que esconde una sutil forma de coerción: “*It is the great paradox of the modern world that at the very time when the world decided that people should not be coerced about their form of religion, it also decided that they should be coerced about their form of education.*” G. K. C. *Illustrated London News*. 8 agosto 1925. Sucede que efectivamente la idea de una instrucción pública o educación nacional es una invención ilustrada, el título de la obra de La Chalotais, 1763, *Essai d’éducation nationale* es, como recuerda Carmen Iglesias, verdaderamente un símbolo del proyecto de las Luces. La autoridad política se cierne sobre la integridad de la formación de los ciudadanos útiles a la nación. Con notable expresividad se expresa entre nosotros Cabarrús, sin notar la distancia entre el universalismo tradicional de la vieja Iglesia y el nuevo particularismo nacional: “*¿no van todos a la Iglesia? ¿por qué no irían a este templo patriótico? ¿No se olvidan en presencia de Dios de sus varias distinciones? ¿Y qué son éstas ante la imagen de la patria?*” (Cabarrús, Francisco de. *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*. Enrique Ovejero ed. Madrid. 1932, carta V. pp.82-83.) Citado en Iglesias, Carmen. *No siempre lo peor es cierto. Estudios sobre historia de España*. Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores. Barcelona. 2008, pág. 187.

<sup>189</sup> Ya la revolución de 1789 definió con exactitud la nueva posición: el mismo día en que se realiza la nación en Valmy, el 20 de septiembre de 1792, la Convención aprueba una ley de divorcio en 47

Por último y a partir del siglo XIX **(3.)** el concepto de matrimonio ha sufrido desplazamientos fundamentales que lo han llevado desde su fundamentación teológica a una fundamentación antropológica, en sintonía con el *antropoteísmo* moderno. El matrimonio busca emanciparse del marco legal heredado para admitir su formulación en términos morales de realización de dos personas que se aman. Es el *matrimonio por amor* que se ha deshecho enteramente del que fuera el objetivo fundamental del matrimonio tradicional: engendrar y sostener a los hijos. El matrimonio se separa de la familia. Se llegará al extremo de que Milton, por ejemplo, condene como inmoral todo matrimonio sin amor, al punto de que debiera disolverse obligatoriamente. El vínculo **metasubjetivo** ha quedado reducido a contactos eróticos **interindividuales** cuya potencia y duración han de limitarse a la del amor – atributo subjetivo-individual – que los bendice o los disuelve<sup>190</sup>.

*“La colectividad se ha quedado sin voz en el capítulo. La unión conyugal es cosa de individuos y no cosa de familia”*<sup>191</sup>

Por lo demás, como ya señalaba Max Horkheimer hacia 1960, incluso allí donde todavía se mantiene en pie el vestigio comunitario que constituye la forma familiar nuclear, ésta ha resultado profundamente vaciada y tomada por el proceso de racionalización o formalización. Por una parte, el ocaso de la autoridad familiar ha convertido el ámbito doméstico en campo abonado para el ejercicio de un grueso autoritarismo que conduce a menudo a la opresión y la violencia. Por otra parte, los propios padres – en su condición de enfáticos egos diminutos – adoptan su función de modo *profesional (tecno-económico) y científico*, según el troquel del psicopedagogo, el gestor o el funcionario del sistema educativo, con hondos efectos en el proceso de constitución de la persona singular, efectos cuyo resultado último y más alarmante consiste, justamente, en la erosión de su ser **singular**.

*“Esta evolución se ve reforzada por la transformación a que se ha visto sometido el papel de la madre. No es, por supuesto, que trate al hijo con mayor dureza que en otros tiempos; todo lo contrario. La madre moderna ideal planifica la educación de su hijo casi científicamente, desde la dieta equilibrada a la relación no menos equilibrada entre la censura y el elogio, como recomiendan los libros de psicología vulgar. Su actitud hacia el niño se racionaliza hasta en los últimos detalles; incluso el amor es allegado como un elemento de higiene pedagógica. Nuestra sociedad fomenta en sus capas urbanas cultas una actitud “profesional” máximamente práctica, incluso en*

---

artículos que supone una revolución en el terreno antropológico, asombrosamente coetánea de la revolución política.

<sup>190</sup> Cf. Koselleck, Reinhart. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta. Madrid. 2012

<sup>191</sup> Finkelkraut, A. *Y si el amor durara*. Alianza. Madrid. 2012. pág.9

*aquellas mujeres que sin ganar dinero propio se dedican a ejercer tan sólo de amas de casa. Asumen la maternidad como una profesión y su actitud en relación con los hijos es objetiva y pragmática.”*<sup>192</sup>

Esta técnica profesionalización de la paternidad está vinculada al proceso de absorción de la existencia por las condiciones del mercado, es decir, con el proceso de formalización o racionalización, en términos de Horkheimer. M. Foucault ofrecía en 1979 un interesante análisis de algunos momentos relativamente recientes del proceso. A este respecto aludía al despliegue de la idea-fuerza del *capital humano* que en el esquema liberal remite – entre tanto la genética alcanza a hacerse cargo de la correcta composición biogenética de dicho capital humano – al terreno de las competencias y habilidades adquiridas, lo que supone una inversión educativa creciente. Entiéndase, naturalmente, que esa “inversión educativa” excede notablemente el mero aprendizaje escolar o profesional. La idoneidad del capital humano “*está constituida, por ejemplo, por el tiempo que los padres consagran a sus hijos al margen de las simples actividades educativas propiamente dichas. Se sabe perfectamente que la cantidad de horas pasadas por una madre de familia junto a su hijo, cuando éste aún está en la cuna, serán muy importantes para la constitución de una idoneidad-máquina o, si se quiere, de un capital humano y que el niño tendrá mucha más capacidad de adaptación si, en efecto, sus padres o su madre le han dedicado tantas horas (...)... el mero tiempo de lactancia, el mero tiempo de afecto consagrado por los padres a sus hijos debe poder analizarse como inversión capaz de constituir un capital humano. ¿Qué elementos del entorno del niño van a producir capital humano? ¿En qué aspecto tal o cual tipo de estimulación, tal o cual forma de vida, tal o cual relación con los padres, los adultos, los otros, podrán cristalizar como capital humano?*”<sup>193</sup>

Así pues, se trata de una reducción del campo antropológico a su dimensión estrictamente productiva entendida, a su vez, en términos de mercado. Términos que absorben la más elemental vinculación antropológica discerniéndola como inversión.

*“La relación madre-hijo, caracterizada en concreto por el tiempo que la primera pasa con el segundo, la calidad de los cuidados que le brinda, el afecto que le prodiga, la vigilancia con la que sigue su desarrollo, su educación, sus progresos no sólo*

---

<sup>192</sup> Horkheimer, Max. *Autoridad y familia en el presente*. En *Sociedad, razón y libertad*. Trotta. Madrid. 2005, pág. 89

<sup>193</sup> Aludimos al curso del Collège de France 1978-1979, editado con el título de *Nacimiento de la biopolítica*. Akal. Madrid 2009, pág. 233. La cita se extrae de un estudio de la constitución del Estado alemán de postguerra sobre la base del mercado definido en los términos del ordoliberalismo alemán que, en estrecha relación con el neoliberalismo norteamericano, ha determinado el curso posterior de la unión europea. Nuestra perspectiva pretende ser de más amplio alcance de suerte que la atención de Foucault a dicho proceso puede encontrar un lugar determinado en el horizonte que queremos dibujar en este trabajo.

*escolares sino físicos, su manera no sólo de alimentarlo sino de estilizar la alimentación y la relación alimentaria que tiene con él, todo eso representa para ellos – los neoliberales – una inversión mensurable en tiempo: ¿y qué va a constituir esa inversión? Un capital humano, el capital humano del niño, que producirá una renta. ¿Y que será esa renta? El salario del niño cuando se haya convertido en adulto. Y para la madre, que ha invertido ¿cuál será la renta? Pues bien, dicen los neoliberales, una renta psíquica...”<sup>194</sup>*

Pero este pragmatismo y profesionalidad tecno-económica llevan asociados los que son, a juicio de A. Comte, los dos inconvenientes morales de la ciencia, a saber: *“hinchar y secar, esto es fomentar el orgullo y desviar el amor”*. En efecto, la madre moderna ya no es una muralla capaz de defender al hijo ante el choque con una realidad externa a la matriz familiar, que éste habrá de afrontar inexorablemente. *En otro tiempo* la madre dotaba al hijo de un sentimiento de seguridad con fundamento en el fondo incondicional de una entrega absoluta: *“Sentía que el amor que le inspiraba su madre era correspondido por ésta, y de algún modo vivía hasta el final de sus días de este fondo emocional.”<sup>195</sup>*. Ahora<sup>196</sup>, cuando no experimenta el ilimitado

---

<sup>194</sup> Ibíd. pág. 242. En estas páginas Foucault se hace cargo de la paradoja malthusiana que supone la conocida tendencia de las familias de renta alta a reducir el número de hijos. La paradoja se explica – juzga Foucault – al referirla a esta reducción económica de la realidad antropológica. Las familias ricas transmiten a su descendencia *“no tanto una herencia en el sentido clásico del término, como ese otro elemento que, también él, liga a las generaciones entre sí, pero una manera muy distinta de la herencia tradicional: la transmisión del capital humano”*. El tiempo de dedicación, el afecto aportado, la atención educativa... se conciben como *inversiones* orientadas a la transmisión del alto *capital humano* merced a la constitución de lo que los expertos en *management* llaman hoy *“individuos de alto potencial”*. Hoy alcanza un grado paroxístico el esfuerzo político por reconducir y reducir la idea tradicional de educación a este esquema.

<sup>195</sup> Tiene sentido evocar aquí la hermosa imagen con la que Norbert Elias daba razón de su **firmeza**, de su confianza y seguridad en el valor de su propio trabajo, durante los largos años de labor sostenida en un medio indiferente a su obra. Señala Elias que esa confianza procedía de la seguridad infundida en el seno familiar en sus primeros años: *“¿Se sentía amparado en casa? Sí. Mis recuerdos son, por supuesto, engañosos, pero, hasta donde alcanzan, se trataba de un mundo seguro. Sabía que tanto mi padre como mi madre harían todo por mí. Cuando enfermaba - cosa muy frecuente en mi niñez - me rodeaban de todos los cuidados; me sentía completamente protegido. Mi posterior capacidad de resistencia, cuando escribía libros a los que nadie prestaba atención, la refiero siempre a esta enorme seguridad de la que gocé en mi niñez. Podría quizás formularlo así: según han descubierto los astrónomos, el universo está lleno de los ecos de la gran explosión; del mismo modo, las personas llevan consigo un sentimiento de fondo referido a su vida y procedente de su época temprana en el seno de la familia. Tengo un trasfondo de gran seguridad, de que, en definitiva, todo irá bien y lo atribuyo a la enorme protección que experimenté de niño en el afecto de mis padres”* (Norbert Elias. *Mi trayectoria intelectual*. Península. Barcelona.1995)

Este recuerdo de N. Elias, que no es episódico o argumental, sino la evocación de una atmósfera moral o un sentimiento de fondo, es de la misma naturaleza que el *recuerdo*, lo que señala al *corazón*, al que refiere Aliosha Karamázov en el discurso final de la magnífica elegía de la comunidad de F. Dostoyevski: *“Sepan Uds. que nada hay más alto, ni más fuerte, ni más sano, ni más útil en nuestra vida que un buen recuerdo, sobre todo si lo tenemos de la infancia, del hogar paterno. A ustedes se les habla mucho de educación; pues bien, un recuerdo de esta naturaleza, magnífico, sacrosanto, conservado desde la infancia, quizá sea la mejor educación. El que ha acumulado recuerdos de esta naturaleza es hombre salvado para toda la vida* (F. Dostoyevski. *Los hermanos Karamázov*. Alianza. Madrid. 2011. pág. 1224)

amor de su madre, el niño *“reprime lo infantil en él (lo que no le impide, por supuesto, que más tarde el individuo intente comportarse grotescamente como un niño cuando intenta divertirse) y se comporta como un pequeño adulto calculador sin ego sólido e independiente pero con una inmensa dosis de narcisismo. Su testarudez y, al mismo tiempo, su sometimiento al poder efectivo ficticio le predispone a formas de vida totalitarias”*<sup>197</sup>

Así las cosas, las actuales defensas de la familia o de su presente espectro, resultan demasiado evidentemente ideológicas. Pero lo eran ya en los Estados Unidos, en los años cincuenta, cuando se elaboró el conocido estudio sobre la personalidad autoritaria<sup>198</sup> que revelara una estrecha afinidad entre actitudes autoritarias, cercanas al fascismo ideológico, y defensas estereotipadas o identificaciones acríticas con una idealización convencional de las figuras familiares. Pero es significativo de la confusión que padecemos que este estudio haya sido orientado contra la familia como tal, y no contra su objetivo efectivo: su contemporánea formalización. Es evidente que su objetivo lejos de ser la familia como tal, fue propiamente su vaciado contemporáneo y la consiguiente defensa abstracta de la misma.

*“Si la familia como ideología fomenta un autoritarismo represivo, parece claro que como realidad la familia es el obstáculo más fiable y efectivo contra la recaída en la barbarie que amenaza a todo individuo durante su evolución. Los nacionalsocialistas (...) desconfiaron, en realidad, de la familia y la atacaron en cuanto refugio protector frente a la sociedad de masas”*<sup>199</sup>

En el mismo sentido las apelaciones al valor de la familia por parte del liberalismo tecno-económico de nuestros días, avanzan en esta línea de pragmatismo y formalización sobre la institución que parecen defender de ese modo. La familia derivaría su valor – según esta defensa – de la función económica o terapéutica que – sólo secundariamente o por añadidura – desempeña.

No es necesario insistir. De una parte, la nueva sociedad no parece deshacerse de las estructuras del parentesco y, de hecho, son muchos los antropólogos que anotan la

---

<sup>196</sup> Este “otro tiempo” que contraponemos aquí al “presente” no es un mitológico “illo tempore” que aluda a orígenes metafísicos. Como veremos posteriormente entendemos que posee una realidad imperfecta en la figura comunitaria (universal) que está – a nuestro juicio y como trataremos de defender – en la consumida raíz cristiana de Europa. El “presente” tampoco es todavía homogéneo y conserva en su seno elementos de comunidad.

<sup>197</sup> Horkheimer, Max. *Autoridad y familia en el presente*. En *Sociedad, razón y libertad*. Trotta. Madrid. 2005, pág. 89

<sup>198</sup> *The authoritarian personality*. Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswick, Else; Levinson, Daniel J.; Sanford, R. Nevitt Oxford, England: Harpers. (1950). xxxiii, 990 pp.

<sup>199</sup> Horkheimer, Max. *Autoridad y familia en el presente*. En *Sociedad, razón y libertad*. Trotta. Madrid. 2005, pág.97

consistente presencia de una familia que parecía destinada a su disolución<sup>200</sup>. Ahora bien, su presencia actual es, como decíamos, la de un espectro sin densidad y sin potencia, una apariencia insostenible que la posibilidad de la reproducción artificial permitirá conjurar definitivamente. La familia, desde nuestro enfoque, es el último elemento de la estructura comunitaria de gran alcance que tuvo su raíz en la alta edad media occidental, un vestigio feudal orientado a su extinción.

En efecto, la actual ingeniería genética hace posible la definitiva superación de la familia y anuncia el último paso del proceso disolutivo de larga duración que señalamos. Pero el desarrollo de las biotecnologías constituyen únicamente un paso más, aunque se quiera *definitivo*, de un proceso de mucho más amplio alcance. El mismo proceso de despliegue histórico que P. Sloterdijk ha concebido en términos de las que llama *antropotécnicas*, conducentes al desarrollo terminal de una “des-espiritualización de las ascesis”.

*“Entiendo con esta última expresión, los procedimientos de ejercitación (ascesis), físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte. Sólo cuando estos procedimientos sean captados dentro de un amplio cuadro de los “trabajos del hombre en sí mismo” se podrán evaluar los más recientes experimentos de las técnicas genéticas, a las cuales se quiere limitar, en el debate actual, el concepto de “antropotécnica” reacuñado en 1997”<sup>201</sup>*

Pero no cabe duda de que con las ingenierías biogenéticas se da un paso definitivo que no permite retorno alguno y conduce a la instauración de una diferencia ontológica, que trasciende las insubstanciales diferencias raciales. La cuestión genética es – recordaba P. Virilio – la cuestión del superhombre o del fin del humanismo porque supone la negación de toda constitución o substancia antropológica, siquiera residual.

*“En este caso ya no estaremos hablando de “razas”, tal y como el color de la piel ha servido para designarlas de manera abusiva, sino de la diferencia ontológica entre los nacidos de sangre y esperma y los que nacerán mañana del cálculo y la bioingeniería”<sup>202</sup>*

Pero hemos de reparar, siquiera tangencialmente, en un problema determinante que viaja escondido en este último paso. El problema en cuestión consiste en hallar el horizonte hacia el que pudiera seguir alentando la acción humana, el horizonte que

---

<sup>200</sup> Son abundantísimos los ejemplos, sirvan los siguientes: Segalene, Martine. *Antropología histórica de la familia*. Sánchez Martínez, M<sup>a</sup> Olga. *Igualdad sexual y diversidad familiar. ¿la familia en crisis?* UAH – Defensor del pueblo. Madrid. 2010, págs. 16-21

<sup>201</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. Valencia. 2012. pág. 24

<sup>202</sup> Virilio, Paul. *La administración del miedo*. Barataria/Pasos perdidos. 2012, pág. 103

ofrezca *sentido* a la existencia y que sirva de motor de la misma, una vez que sea efectiva la perfecta racionalización que significa la producción integral del hombre nuevo. Es la cuestión radicalmente formulada por Nietzsche y relativa al “*rescate de la tensión vertical tras la muerte de Dios*”<sup>203</sup>.

En cualquier caso – como decíamos – este último tránsito es el cabo de un proceso de larga duración. Ya mucho antes de que el proceso alcance esta *metábasis* que la ingeniería genética promete para hoy mismo, la potencia generadora de la familia ha visto drenada su substancia metafísica. Son muchos los signos de ese vaciado y cada vez más patentes.

En esta línea hay que situar, por ejemplo, la reductiva concepción mercantil de la familia que subyace desde hace decenios a la comprensión del *parto* en términos de trabajo social: *trabajo doméstico reproductivo*:

*“En los dos últimos tipos de servicios antes señalados (personales y sociales), se da un problema importante de delimitación respecto a los mecanismos, mercantiles o no, de atención a las necesidades de reproducción (alimentación, cuidado, limpieza) de las personas (es decir, que atienden si la provisión de estos servicios se realiza mediante trabajo asalariado o mediante trabajo doméstico reproductivo). Aquí se sitúa una de las principales diferencias entre los modelos de desarrollo de los estados de bienestar occidentales”*<sup>204</sup>.

El discurso de la emancipación discurre, en efecto, por los siguientes cauces: se nos dice que los países de ascendencia católica del sur de Europa, que hace tiempo acudían a la comunidad y la familia para satisfacer semejantes *servicios (Care)* propios del *trabajo social*, habrían progresado al concebirlos hoy en día en los al parecer más adecuados términos del *trabajo doméstico reproductivo* (no remunerado). Esta concepción afecta también al *trabajo doméstico reproductivo* más inmediatamente sometido a las *servidumbres biológicas*, a saber: el *trabajo social del parto*.

El parto se concibe pues como *trabajo social*, al parecer injustamente desempeñado – en cuanto no remunerado – por las mujeres, a causa de sus *servidumbres biológicas*. Tras este discurso se anuncia, sin embargo, la fase terminal del proceso, dado que la bioética está a punto de hallar respuesta – como señalábamos – a “las viejas cuestiones sobre el control social de la reproducción”<sup>205</sup>. La

---

<sup>203</sup> Sloterdijk, P. Op. cit. pág. 59

<sup>204</sup> Ramos Martín, Francisco (et alii) *Políticas sociolaborales. Un enfoque pluridisciplinar*. UOC. Barcelona. 2004, pág.233 Los países del norte de Europa atienden la provisión de estas necesidades mediante empleo público (Estado), los países anglosajones tienden a proveer estos servicios a través del mercado, (Mercado) mientras los países del sur los dejan a cargo de la familia (Comunidad). Según los modelos que Esping-Andersen (1993 y 2000) define. Respectivamente: modelos socialdemócrata, liberal y conservador de “asistencia social”.

<sup>205</sup> Sirvan únicamente dos referencias: un libro de éxito en que se aborda la cuestión puede ser: Glen McGee. *El bebé perfecto. Tener hijos en el nuevo mundo de la clonación y la genética*. Gedisa. Barcelona. 2003. Más cercano a la perspectiva aquí esbozada: Atlan, Henri. *L’uterus artificieil*. Seuil. Paris. 2005. Al



emancipación concibe así un paso de perfecta liberación, a las puertas del cual nos deja el progreso de las ingenierías biológicas y las tecnologías del yo.

Así la nueva escala de la reforma social se aleja, definitivamente, del viejo planteamiento de los siglos XVIII y XIX, que concibieron sus programas de reforma todavía referidos a las familias. Reformar la sociedad pasaba entonces por reformar la vida familiar. Pero tras la era de las revoluciones, a fines del XIX y a lo largo del siglo pasado, la reforma y la crítica social comienzan a apuntar a los individuos como a su objeto de aplicación adecuado. En efecto la lógica de la revolución exige un proceso de *holización* de la sociedad que sólo detiene su fase analítica a la escala del individuo<sup>206</sup>. La célula del cuerpo social – según la manida metáfora biológica – se encuentra ahora en el individuo, no en la que sigue siendo su comunidad matriz o generadora: la familia<sup>207</sup>.

El curso de radicalización social o egotista es, sin embargo, históricamente muy reciente. Todavía a todo lo largo del siglo XIX las constituciones que, posteriores a 1789, asociaron ciudadanía y propiedad bajo el nuevo concepto de *propiedad privada (individual) absoluta*, situaban *de hecho* la unidad política a la escala familiar.

*"De hecho, no eran los ciudadanos individuales, sino las familias independientes, encarnadas en el padre y marido – el père de famille – las unidades políticas de la nación francesa"*<sup>208</sup>

Pero esta situación *de hecho* es contraria a los principios reguladores del nuevo orden y, por tanto, habría de ser superada, superando así la "profunda contradicción" inherente a la familia burguesa.

*"Pero el nacimiento de la civilización moderna no liberó realmente al individuo particular, sino a la familia burguesa, razón por la que aquella llevó dentro de sí, desde el primer momento, una profunda contradicción. La familia siguió siendo esencialmente una institución feudal, basada en el principio de la "sangre"; era, pues,*

---

respecto también aquí: <http://www.elmundo.es/elmundosalud/2012/09/07/noticias/1347030669.html> He podido leer, escrita sobre los muros de una facultad de ciencias sociales, la siguiente consigna procedente, al parecer, del radicalismo postfeminista: "¡Liberémonos de nuestros úteros!" Conclusión necesaria de la hipercrítica constructivista (idealista) que concibe un sistema heterosexual de producción y reproducción capaz de autorizar la sumisión de las mujeres como "*fuerza de trabajo sexual y como medio de reproducción*" (Preciado, B. *Manifiesto contrasexual*. Anagrama. Barcelona. 2011, pág. 18)

<sup>206</sup> Cf. Bueno, Gustavo. *El mito de la izquierda*. Ediciones B. Barcelona. 2003. pp. 105 ss.

<sup>207</sup> Frente a esta posición (social) se encuentra la concepción (comunitaria) tradicional cuyo principio podría rezar: "El estudio del hogar es al estudio de la comunidad, como el estudio de la célula orgánica es al estudio de la vida" Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009. pág. 23. Podríamos añadir, como el individuo es al estudio de la sociedad.

<sup>208</sup> Sewell, William H. Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992, pág. 194

*profundamente irracional, mientras que paralelamente, por el contrario, la sociedad industrializada (que contenía ella misma, obviamente, elementos irracionales en su núcleo esencial) proclamaba la racionalidad: el dominio exclusivo del principio de calculabilidad y del libre cambio*<sup>209</sup>

Así pues, la lógica de la crítica conduce a la superación de la contradicción encerrada en la “familia burguesa”. Semejante superación no consiste en otra cosa que en la abolición misma de esa forma residual de familia que se ha llamado “familia burguesa”: *“No hay en absoluto una familia burguesa en el sentido estricto del término, está como tal en contradicción con el principio individualista...”*<sup>210</sup> Y es que, como veremos, la familia – como la persona que resulta en su seno – requiere de una comunidad conexas de estructuras análogas, requiere de comunidad de familias.

La familia nuclear burguesa es ya un individuo-familia (*familia independiente o aislada*) tendencialmente insostenible, porque no tiene sentido la idea de una familia absoluta o exenta, agregada a otras pero externa a ellas. Esta familia nuclear será definida negativamente por su dimensión restrictiva (incesto), lejos de su dimensión positiva o expansiva (exogámica). La familia burguesa define así un período – más o menos prolongado – en el curso de realización del individuo o la sociedad de masas.

Por otra parte, el proceso de ascenso y radicalización del feminismo – inseparable de la crítica a la familia llamada tradicional o patriarcal<sup>211</sup> – puede contemplarse como un aspecto fundamental de la nueva escala de análisis social que alcanza la individualidad orgánica de cada sujeto. Un análisis que trata, incluso, de profundizar en el organismo individual sin adscripción o vínculo comunitario o personal alguno, un sujeto infinitamente plástico que realiza la pesadilla sociológica o “socialista”

---

<sup>209</sup> Horkheimer, Max. *Autoridad y familia en el presente*. En *Sociedad, razón y libertad*. Trotta. Madrid. 2005, pág. 81 (negrita mía)

<sup>210</sup> Ibid. pág. 82

<sup>211</sup> Un ejemplo entre los innumerables y cotidianos: *“La configuración tradicional, social y legal de la familia ha sido, precisamente, uno de los factores fundamentales de la discriminación de la mujer, de su opresión y sometimiento al varón, en definitiva de la configuración del patriarcado en la base estructural de la sociedad”* Sánchez Martínez, M<sup>a</sup> Olga. *Igualdad sexual y diversidad familiar: ¿la familia en crisis?* Cuadernos Democracia y Derechos Humanos. Universidad de Alcalá-Defensor del pueblo. Madrid. 2010, pág.22. Por lo demás, esta consideración es compartida, entre otros, por el propio M. Horkheimer. Por nuestra parte, no dejamos de reconocer que son asimétricas las posiciones de los géneros en el matrimonio. Pero esta asimetría no se orienta necesaria y recurrentemente siempre en el mismo sentido. La posición a menudo elevada de las mujeres es recordada continuamente. En general, la función de la mujer en la administración doméstica – en el contexto de una economía comunitariamente contenida – no puede juzgarse en modo alguno secundaria o subordinada. Cf. Casey, James. *La organización social y las relaciones de poder en la comunidad cristiana*. En: Chacón, Francisco y Bestard Joan (eds.) *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*. Cátedra. Madrid. 2011. págs. 81-106. Sólo cuando ese ámbito doméstico – antropológico – se desestima íntegramente, puede juzgarse subordinado, incluso negado, todo reconocimiento *social* del papel de las mujeres. Es muy notable que haya sido precisamente el primer movimiento feminista el que ha alumbrado también el mito del hombre nuevo en un sentido poco esperanzador. Así, por ejemplo, el mito del Dr. Frankenstein. Obra de Mary Shelley, hija de Mary Wollstonecraft. Ambas figuras definen el umbral del movimiento feminista y señalan, con notable lucidez, sus más profundas aporías.

revolucionaria del género humano: sin raza, sin religión, sin género, sin cultura... Es la misma revolución femenina que, por otra parte, ya anticipara el liberal-positivismo (Comte, Stuart-Mill...) como continuación y culminación de la revolución proletaria<sup>212</sup>, por más que su contenido fuera concebido de un modo radicalmente diverso al que arrojó su realización.

*“La revolución femenina debe completar ahora la revolución proletaria, como ésta consolidó la revolución burguesa, hija a su vez de la revolución filosófica”*<sup>213</sup>

Por fin, es preciso reparar en la que puede juzgarse *dimensión o momento determinante* del proceso que apuntamos. Se trata de un aspecto que reseñamos aquí en último lugar pero que es de importancia primera. La *clase social* que encarna la Crítica y constituye la *society*, capaz de demoler y rectificar el Estado Absoluto y de dar su forma a la sociedad resultante, es una clase que justamente se constituye como tal *clase* al resultar crecientemente desvinculada de sus matrices comunitarias de parentesco. Se trata, como venimos señalando, de individuos defensores de un cosmopolitismo realizado de hecho en su moderno ejercicio profesional: *el comercio y la industria*, que configuran la moderna economía de mercado.

Es la nueva burguesía intelectual que, encuadrada en *clubes, salones, logias y academias*, ha podido dominar el campo ideológico en la crítica sociedad de la crisis, si bien de un modo característicamente falaz en cuanto pretendidamente apolítico.<sup>214</sup> Esta es la procedencia social de la abundante población que colmará durante más de un siglo las consultas psicoanalíticas, en un denodado esfuerzo por deshacerse de sus residuales “raigambres vitales” o de sus anclajes comunitarios<sup>215</sup>. Este avance *político* de la nueva clase de industriales y comerciantes es el signo de la potencia envolvente y total que ha alcanzado la nueva actividad económica; aspecto esencial en la génesis de

---

<sup>212</sup> El “verdadero medio social” al que se dirige la reorganización positivista, que promete una nueva sociocracia, está no en vano constituido por “el mundo proletario” y el “mundo femenino”. El proletariado adoptaría el positivismo en función de su doble carácter de “realidad y utilidad”, las mujeres por el ascendiente que el positivismo concede al sentimiento sobre el entendimiento (*Catecismo positivista*. Prefacio pág. 21. Garnier Hnos. París 1913)

<sup>213</sup> Comte, A. *Catecismo positivista*. Prefacio pág. 38. Garnier Hnos. París. 1913

<sup>214</sup> El ambiguo ascenso de esta nueva clase ha sido ejemplarmente analizado por R. Koselleck en sus obras ya citadas, siguiendo la línea definida por Carl Schmitt: *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Haz ed. Madrid. 1941 (Hay edición reciente de la misma traducción en Comares. Granada. 2004). A estos espacios definidos por Koselleck (*logias, clubes, salones, academias*) puede añadirse una amplia ramificación social *el teatro, el café, el paseo...* hasta saturar el espacio social de la nueva *ciudad*. De interés respecto al despliegue de la “cultura burguesa” en España Cf. Cruz Valenciano, Jesús. *El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX Siglo XXI*. Madrid. 2014

<sup>215</sup> J. B. Fuentes ha analizado el lugar de la institución psicoanalítica en el despliegue de la sociedad modernista sobre la base de una determinada concepción de la comunidad universal, concepción que subyace a estas páginas. *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*. Encuentro. Madrid. 2010. En particular su capítulo 8. *Modernidad y modernismo. La cultura social modernista como caldo de cultivo de la institución psicoanalítica*. pp. 95-144. En especial véase más abajo *La familia hoy. Esquirlas de comunidad*.

la cultura-mundo que define el aislamiento individualista, desarrollado hoy hasta su cota límite<sup>216</sup>.

En efecto, entendemos que la sustantivación de la dimensión económica de la realidad antropológica, que llegará a ocupar hasta saturar íntegramente el cuerpo social, es un momento esencial del proceso de atomización masiva que define la *sociedad*. Este proceso de sustantivación económica, que tienen profundas raíces medievales, procede de un creciente **alejamiento** de la actividad comercial y la acción económica de los vínculos de **proximidad** entre los hombres, convirtiéndose en un arcano sobrepuesto que determina sus vidas: la economía se ha ido convirtiendo – según fórmula de Marx – en *destino del hombre*. Ya en el siglo XV empieza a resultar abrumador ese distanciamiento.

*“Los factores decisivos de la economía se vuelven cada vez más difíciles de gobernar desde la posición del común de los hombres. La coyuntura adquiere una realidad misteriosa, pero, por ello tanto más implacable; pesa como una fuerza superior e inevitable sobre la cabeza de los hombres.”*<sup>217</sup>

Esta absorbente sustantivación de la dimensión económica tiene detrás, por una parte, el desarrollo del comercio y la industria a escala planetaria y, por otra, la articulación política del estado nacional que acompaña ese despliegue productivo.

El referido paso a primer plano de la dimensión económica se delata en signos de todo tipo, que muy a menudo resultan inadvertidos por su minúscula apariencia. En el primer contexto revolucionario puede detectarse esa suerte de *prokinesis* ante la economía en gestos de aspecto menor o en leves desplazamientos. Nótese, por ejemplo, la mutación que sufre en el XVIII el concepto mismo del *privilegio* al ser concebido, por los *sans-culottes*, en términos de la nueva idea revolucionaria de *propiedad*<sup>218</sup> (alodial: individual y absoluta). La *sans-culotterie* parisina identificará aristocracia y riqueza, reduciendo de este modo el sentido de la aristocracia a su dimensión más estrictamente económica.

---

<sup>216</sup>Lipovetsky Gilles, Juvin Hervé. *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Anagrama. Barcelona. 2011. La “era del aislamiento mutuo” (Dostoievski) alcanza hoy un grado límite, Ejemplo de actualidad: [El Mundo. domingo 18/3/2012. Cada vez más solos...por elección](#). Un costado trágico del mismo fenómeno se presenta en [El imperio de los Sinsexo](#). (emitido por Documentos TV. TVE 2 el 21/2/12)

<sup>217</sup> Hauser, Arnold. *Historia social de la literatura y del arte*. Labor. 1994 (23ª edición) Barcelona. tomo II. pág.22

<sup>218</sup> Sewell, William H. Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992, capítulo 6. (Una revolución en la propiedad) págs. 165 -203. La *sans-culotterie* designará aristócratas a los ricos, alterando así la concepción burguesa del trabajo útil esgrimida por E. Sieyès, para quien el Tercer Estado es el sujeto de esa utilidad. Para los *sans-culottes* el trabajo útil queda restringido al trabajo manual que ellos realizan. Este desplazamiento da lugar a esa oposición entre el *utilitarismo* refinado de la clase propietaria y el *obrerismo* más inmediato de la naciente clase obrera, heredera de las gentes de oficio (*gens de métier*) a través de la destrucción de corporaciones y comunidades.

Se sigue con ello una contracción de la idea de *privilegio* que se corresponde exactamente con la reducción *utilitaria* de la idea de *trabajo*. Esta contracción había empezado por afectar a la vieja nobleza guerrera ahora improductiva, que resulta anulada una vez que ha perdido toda función defensiva real. En efecto, llegará el momento en que la exiliada aristocracia francesa durante la revolución (*les émigrés*) se compadezca de la nobleza que ha quedado en París en términos frontalmente contradictorios con su vieja función guerrera: “No hay nada que no estemos dispuestos a hacer por esos hombres, cuya profesión no fue nunca la guerra...”<sup>219</sup>. Sucede que, perdida su histórica función guerrera altomedieval y suplantada por la burocracia política en su sucedánea función administrativa (*noblesse de robe*), el aristócrata resulta una figura arcaica que, como clase inútil, será excluida de la nación. En palabras de Th. Carlyle, referidas en su caso a la aristocracia rural inglesa de los años 40 del siglo XIX. “Una clase elevada sin deberes que cumplir es como un árbol plantado en el precipicio con las raíces al descubierto”<sup>220</sup>.

No en vano ha sido sobre la radical distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo como se ha construido el primer desarrollo de la economía política en la fase del primer mercantilismo.

*“La teoría económica resulta una poderosa arma para el combate ideológico y político en las postrimerías del Antiguo Régimen. La clasificación de la sociedad según la teoría del trabajo productivo asume la necesidad de diversas funciones sociales, pero reclama un principio de proporcionalidad como garantía del único orden social aceptable que, en definitiva, se asienta en un principio de racionalidad económica. La traducción de este principio se expresa mediante la utilización de categorías tales como: “personas que producen inmediatamente”, “personas que no producen inmediatamente” y “personas no productivas”*”<sup>221</sup>.

Anotemos asimismo que las ciencias son un elemento fundamental en el proceso de exaltación del inane concepto de *utilidad o productividad*, que todavía nos oprime. Así es en cuanto que las ciencias y sus tecnologías asociadas son un poderoso motor de la escalada industrial y productiva, de manera que resultarán, asimismo, un elemento

---

<sup>219</sup> Pernoud, Georges & Flaissier, Sabine. *The French Revolution*. London. Secker & Warburg 1962 págs. 117-120. (*La revolución francesa*. Compañía General Fabril Editora. Buenos Aires. 1964). Citado en Andress, David. *El terror. Los años de la guillotina*. Edhasa. Barcelona. 2011. pág. 120. De hecho el primer régimen señorial alto medieval tiene poco que ver con el conjunto de rentas específicas y obligaciones que los campesinos de los siglos XVII o XVIII deben a un *seigneur* que ha podido comprar su título al rey y que lo asume como propiedad que puede arrendarse a recaudadores o, incluso, venderse abiertamente. Se ha constituido así en un *beneficio*, nombre original del *feudo*, pero ahora en sentido moderno estrechamente económico.

<sup>220</sup> Carlyle, Thomas. *Pasado y presente*. La España Moderna. Madrid. 1920 (p. 256) Citado en Díez Rodríguez, Fernando. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo. 1675-1945*. Siglo XXI. Madrid. 2014. pág. 375

<sup>221</sup> Díez Rodríguez, Fernando. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo. 1675-1945*. Siglo XXI. Madrid. 2014. pág. 30 Cf. Parte I. §1 págs. 21 y ss.

fundamental del proceso de racionalización instrumental que acompaña a la hipóstasis del mercado.

No en vano las ciencias constituyen el fenómeno (el *factum*, en términos kantianos) que soporta toda la filosofía racionalista moderna y sus abundantes secuelas. Las ciencias, que suponen la renuncia a un saber substancial acerca de la naturaleza de la “realidad”, han drenado de esa “realidad” todo componente *cualitativo* al reducirlo a subjetiva *cualidad secundaria*. ¿Se ha notado que tales *cualidades secundarias* son el reflejo, en la ontología fisicalista de la nueva ciencia, de las *opiniones privadas* de cuya suma abstracta brota la *opinión pública* de la nueva sociedad?

El resultado del proceso acabará cifrándose, en suma, en una configuración estrictamente mercantil de la actividad económica. Una forma mercantil que – desde la expansión universal del comercio – se extenderá lenta pero inexorablemente a toda acción humana. **En semejante proceso, en fin, la crítica social que fuera ejercitada por la nueva sociedad civil-burguesa ha de contemplarse como el ariete de asalto del tradicional marco institucional comunitario en el que la economía estuvo integrada.** El asalto en cuestión culminará – enseñaba K. Polanyi – con el proceso de mercantilización de la tierra, el trabajo y el dinero según un proceso bien conocido<sup>222</sup>.

El proceso de transvaloración que la crítica esconde, y que culmina en la modernidad, tiene antecedentes remotos. Mucho antes de esa culminación del proceso, en el terreno de la teología reformada fueron numerosas las teorías de la historia que, en su milenarismo escatológico, destacaban el lugar que el mal representa en el esquema de la salvación. Todas ellas tomaban como punto de partida la observación de los Padres de la Iglesia según la cual el pecado original resultaba condición previa a la venida de Cristo. El pecado original aparecería así como *felix culpa* y a partir de esta concepción el mal irá adquiriendo una presencia creciente en la comprensión de la historia humana.

En efecto, con la relajación de la ortodoxia doctrinal católica en la Europa del siglo XVI y XVII la cuestión del mal reaparece. El místico luterano Jakob Böhme contemplará un elemento oscuro y dinámico en Dios mismo, al que llamará *Ungrund* (abismo). De este modo en la comprensión dialéctica del curso del mundo, que esta posición promueve, el mal es un momento del bien. Esa revisión alcanza pronto el terreno socioeconómico y durante el Renacimiento, especialmente el maquiavelismo, se explotará el elemento positivo de los vicios – la avaricia, la hipocresía, la codicia – que constituyen la realidad de los hombres tal *como son*, frente a su idealización según

---

<sup>222</sup> No hay que desatender el costado objetual del proceso histórico. Es decir, no sólo la subjetividad emancipada ha de ser tenida en cuenta, sino su consubstancial dimensión objetual hoy entendida en términos estrechamente tecno-económicos. En la situación actual los objetos – productos del y para el mercado – han perdido su cualidad de enseres, de soporte conjugado con la constitución subjetiva de la personalidad. Es preciso entender *el lugar de los enseres en la estructura del campo antropológico* para llegar a advertir los efectos del proceso que mencionamos. Hemos tratado de ofrecer alguna determinación al respecto en la primera parte (Fundamentos antropológicos) de este trabajo.

*deberían ser*. Ese recurso al mal *de facto* tiene por objeto el éxito político consistente en el incremento del poder del Estado, al margen de todo juicio moral. Se trataba de asumir la pretendida bondad o, al menos, el beneficio público que implicaba el ejercicio del mal, una forma secularizada de *felix culpa*. El título de la conocida obra de Bernard de Mandeville recoge la esencia del programa: *The Fable of the Bees: or Private vices, Public Benefits*<sup>223</sup>.

En efecto, con este proceso ideológico coincide la irrupción – en el terreno socioeconómico – de una nueva estimación del esfuerzo de acumulación de riqueza, una estimación que valora la necesidad universal de la productividad, la utilidad y el egoísmo, convertido en aséptico *interés personal*. En España esta revolución está ya inscrita en el decreto de 1783 – bajo Carlos III – que exige la retirada de las notas de *vileza, infamia y servilismo* de determinados oficios y que, de hecho, significa la apertura de la carrera de honores a comerciantes e industriales, promoviendo un nuevo ideal de nobleza ligada a la productividad o a la actividad útil. Un paso semejante obliga a la nobleza tradicional a una honda reconversión que le permita defender alguna posición en la nueva sociedad ocupada y laboriosa. De no encontrar acomodo en la nueva sociedad del trabajo útil su lugar social quedará enteramente comprometido, una vez que resulte marginada de sus obligaciones públicas y de los nuevos valores que tienden a universalizarse.

*“...la utilidad pública de la nobleza es la única condición de su supervivencia, pues es la única justificación de su existencia. (...) la generalización de la ocupación útil obliga a revolucionar el código estamental de la valoración social del trabajo y, por lo tanto, a reformar en profundidad los dispositivos constitutivos de la sociedad jerárquica, en la medida en que el trabajo (útil) desempeña un papel básico en la demarcación social de los honores.”*<sup>224</sup>

Pero este proceso de elevación de la idea de trabajo útil o productivo a canon de la acción humana va acompañado de una comprensión liberal individualista del hombre y a una revisión en profundidad de la antropología. Individualización y utilitarismo viajan juntos y su nexo se encuentra en la extensión de la idea de *contrato* como arquetipo o modelo de toda relación inter-individual. En efecto, se conoce bien como la revolución acabó definitivamente con el sistema de “privilegios corporativos” del régimen estamental, contribuyendo así a la demolición definitiva de los *protectores* lazos comunitarios residuales, pero todavía ligados a las corporaciones de oficios. La crítica revolucionaria promueve una *sociedad* resultado del libre acuerdo voluntario de *cada*

---

<sup>223</sup> Mandeville, Bernard de. *La Fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. F.C.E. Madrid. 2004. Cf. Rodríguez, Díez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo*. Península. Barcelona. 2001

<sup>224</sup> Díez Rodríguez, Fernando. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo. 1675-1945*. Siglo XXI. Madrid. 2014, pág. 44

uno de los individuos *útiles* a la nación. Porque sólo los individuos *útiles* constituyen la nación, que queda así identificada, en primer lugar, con el Tercer Estado integrado por comerciantes, industriales y financieros: los herederos de los *burguenses* medievales.

De esta nación de los *útiles* – el término *útil* recurrirá en la modernidad liberal como trasunto del *obrero* de la modernidad socialista – queda excluida radicalmente la nobleza improductiva<sup>225</sup>. Gesto de exclusión que significa la reducción económica de la idea de trabajo, según un concepto que resultará *crecientemente* estrecho de productividad económica. Este estrechamiento creciente del concepto de trabajo alcanzará su perfección cuando se entienda en términos del más inmediato rendimiento en el mercado.

En efecto, sobre el reducido concepto burgués, la noción *sans-culotte* de trabajo *útil* practicará una segunda reducción hasta concebirlo como abstracta fuerza de trabajo, dando lugar así a una segunda restricción del concepto de utilidad sobre la ya practicada por el Tercer Estado y tematizada inicialmente por Siéyes.

En sintonía con este proceso de simplificación de la concepción del trabajo y muy pronto, ya hacia 1791, en una obra de enorme eco en Inglaterra, Volney esbozará la naciente idea de *clase social* y de *lucha de clases*. Es el momento mismo de primera emergencia de la moderna sociedad simplificada y polarizada:

*“Pueblo... ¿Qué trabajo realizáis en la sociedad?”*

*Clase privilegiada. Ninguno, nosotros no estamos hechos para el trabajo.*

*Pueblo. ¿Cómo habéis adquirido entonces vuestra riqueza?”*

*Clase privilegiada. Tomándonos la molestia de gobernarlos.*

*Pueblo. ¡Gobernarnos!... Nosotros trabajamos y vosotros gozáis; nosotros producimos y vosotros derrocháis; la riqueza sale de nosotros y vosotros la absorbéis. Los privilegiados, la clase distinta del pueblo, formáis una nación aparte; pues gobernaos a vosotros mismos.”*<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> Con exactitud señalaba Michel Foucault al despliegue de la economía política, ligada a la génesis de un nuevo arte de gobernar propia del Estado moderno, como raíz del moderno utilitarismo reductivo y de su asfixiante idea de utilidad: “El último punto que explica cómo y por qué la economía política fue capaz de presentarse como forma primera de esa nueva ratio gubernamental autolimitativa: si hay una naturaleza que es propia de la gubernamentalidad, sus objetos y operaciones, la práctica gubernamental, como consecuencia, sólo podrá hacer lo que debe hacer si respeta esa naturaleza. Si la perturba, si no la tiene en cuenta o actúa en contra de las leyes que han sido fijadas por esa naturalidad propia de los objetos que ella manipula, surgirán de inmediato consecuencias negativas para sí misma; en otras palabras, va a haber éxito o fracaso, éxito o fracaso que son ahora el criterio de la acción gubernamental, y ya no legitimidad o ilegitimidad. Sustitución entonces de la legitimidad por el éxito. Llegamos aquí, a la sazón, a todo el problema de la filosofía utilitarista, de la que tendremos que hablar. Y verán que una filosofía utilitarista podrá conectarse directamente con esos nuevos problemas de la gubernamentalidad” (Foucault. M. Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978/1979) Akal. Madrid. 2009, pág. 29)

<sup>226</sup> C.F. Volney. *Ruines sur les revolutions des empires, suivies de la loi naturelle*. Prés de la place saint-andré des arts. París. 1869. En especial capítulo XV. *Le siècle nouveau* págs. 78-83. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56845063/f119.tableDesMatières>. Citado en: Thompson, E. P. *La formación de la clase obrera. Inglaterra. 1780-1832*. Laia B. Barcelona 1977. Vol. I. pág.132



Por lo demás el concepto *sans-culotte* de *trabajo* sólo se fijará económicamente en términos de mercado, cuando se disponga en el contexto de la idea burguesa de **propiedad estrictamente alodial** (*privada, individual y absoluta*) definiéndose como *propiedad* del trabajador con la que puede comerciar en el mercado laboral. Algo a lo que los *sans-culottes* se resistieron tenazmente, moviéndose todavía entre la concepción tradicional y la nueva concepción burguesa de propiedad.

En efecto, la piedra angular de la nueva idea burguesa de sociedad radica en una *individualización absoluta* (o en una *liberación* concebida como *privatización* o disponibilidad individual absoluta o disuelta de los objetos de la producción – enseres –) y ésta exige la constitución de una idea de **plena propiedad privada individual**. Una propiedad completamente desligada y cerrada sobre sí, que había de resultar enteramente extraña a los oficiales de las corporaciones, masa social de una *sans-culotterie* que fue la última heredera del corporativismo prerrevolucionario y, por tanto, todavía arraigada en la misma realidad *feudal* que, sin embargo, contribuyera a demoler.

*“Como Soboul señala, los sans-culottes aceptaban la propiedad a pequeña escala del tipo poseído por los maestros artesanos y los tenderos. En realidad creían que un régimen de mayor igualdad incrementaría el número de propietarios. Pero a diferencia de la Asamblea Nacional de 1789 a 1791, no concebían la propiedad como un derecho natural ilimitado e inalienable. Más bien, deseaban limitar severamente los derechos de propiedad mediante, por ejemplo, el establecimiento de un techo a las fortunas y limitando a cada ciudadano a poseer una cantidad de tierra restringida o una sola tienda o taller. Además, dentro de los confines de una propiedad limitada de ese tipo, los derechos del propietario estaban lejos de ser absolutos. Los sans-culottes no pensaban en la propiedad como un cuestión estrictamente privada; consideraban a un propietario un depositario de bienes, que en último término pertenecían al pueblo en su conjunto”<sup>227</sup>*

No sólo la *sans-culotterie* francesa sino también el viejo radicalismo inglés conjuga, en el contexto de la primera revolución industrial, una suerte de *tradicionalismo revolucionario* que trasluce una evidente nostalgia de la vida comunitaria en trance de descomposición. Mucho más allá de la sola concepción de la propiedad – absoluta individual – este radicalismo se opone en su totalidad al nuevo modelo de sociedad que la propia revolución instituye y en cuyo eje está la productividad económica y el ideologema de la utilidad o la eficacia. No sólo se opone a la propiedad alodial, sino también a sus terribles efectos sobre el disfrute compartido de los bienes comunes.

---

<sup>227</sup> Sewell, William H. Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992 pág. 162

*“En esta desvalorización general, tan importante como la simple pérdida física de comunes y “patios de recreo” fue la pérdida de tiempo libre para divertirse y la represión de los impulsos de diversión y recreo”*<sup>228</sup>

Este radicalismo inglés es plenamente consciente de la desaparición de todo su antiguo modo de vida ligado a la vida comunitaria, que se ve sustituido por la nueva disciplina social, análoga a la disciplina fabril, a la que coadyuva el metodismo religioso y el utilitarismo político. A la revolución en el concepto de propiedad seguirá una modificación extrema de las formas de trabajo y de consumo que conduce a las técnicas de producción en masa que – desde el *scientific management* de F. Taylor en adelante – avanza en un proceso de intensificación creciente de explotación del rendimiento laboral.

Todavía durante el siglo XIX al industrialismo naciente le resulta imprescindible contar con una muy compleja fuerza de trabajo formada por “obreros de oficio”, dotados de una habilidad y disciplina singulares, de una habilidad compleja resultado de un lento y arduo aprendizaje. Mucho después de la disolución de los gremios, el oficio – guardado como patrimonio familiar y transmitido a la descendencia – es un recurso imprescindible para el primer despegue industrial, pero a la vez un arma de

---

<sup>228</sup> Cf. E. P. Thompson. *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832*. Laia B. Barcelona. 1977. Vol. II. § 12. *Comunidad*. pág. 316. Ese radicalismo inglés es la matriz de un movimiento obrero que recurrió a redes asociativas (como las llamadas *sociedades de correspondencia*) a la hora de hacer valer sus intereses de clase. Pero su capacidad estuvo, a nuestro juicio, fundada en su todavía poderoso arraigo comunitario. De ahí que sólo sea externa la semejanza entre aquellas redes asociativas, cuya figura más exacta puede encontrarse en las *sociedades de correspondencia*, y las actuales *redes sociales*, que de tan alto predicamento gozan en el actual, pero más superficial, pensamiento crítico. El primer capítulo de la citada obra de E. P. Thompson ilustra con exactitud esta posición. Los participantes en la sociedad de correspondencia poseían otra subjetividad o carácter que el del moderno consumidor insatisfecho en cuya génesis, sin embargo, se encuentran. Pero la diferencia deriva de la forma misma de relación que el estado del mundo posibilita en cada presente. El ritmo y modo de la relación que se establecía en aquel contexto, así como la constante presencia real y compartida de las personas, sólo es superficial y externamente comparable con el modo de contacto que toleran las actuales redes sociales telemáticas: instantáneas, masivas e individuales. Thomas Hardy, uno de los fundadores de la *London Corresponding Society* en la última década del siglo XVIII, describe la reunión fundacional de dicha sociedad en los siguientes términos: “*Cenamos pan, queso y cerveza, como de costumbre; luego fumamos unas pipas y hablamos de la dureza de los tiempos y de la carestía de las cosas más necesarias para la vida... Tras de lo cual abordamos el tema objeto de nuestra reunión: la reforma parlamentaria, tema importante a debatir por la clase de hombres asistentes a la reunión*”. Es ese ceremonioso orden, tanto como la convivencia que instituye, lo que no puede encontrarse en los contactos que facilitan las actuales redes sociales. Pese a todo, éstas suponen indudablemente una facilidad nueva para la transmisión de información y la composición de intereses y, en cualquier caso, su virtualidad política y cultural pronto podrá estimarse por sus efectos.

No ha de perderse de vista nunca que tanto las sociedades de correspondencia, que suponen el servicio nacional/estatal de correos, organizado en Inglaterra desde 1657, como las redes sociales de nuestro tiempo sirven fundamentalmente a un mismo fin: Whitley – que fuera director general de correos de Inglaterra en la década de los 70 del siglo XVII – pudo afirmar ya entonces que “*el servicio de esta oficina mantiene el comercio de la nación*”. (Pincus S. 1688. *La primera revolución moderna*. Acantilado. 2013, pág. 127). Del mismo modo las redes sociales responden a una función comercial. Acaso este origen y fundamento no sea incompatible con la función de respuesta y acción política que de ellas se demanda pero resultaría, en cualquier caso, paradójico.

resistencia contra la racionalización de la productividad<sup>229</sup> que supone una intensificación en la tasa de explotación del trabajo. El taylorismo y las nuevas formas sucesivas de producción en masa romperán las formas de resistencia de los obreros de oficio, basadas precisamente en su intransferible habilidad heredada, una sabiduría que quedará reducida a la mera o abstracta capacidad simplificada del sirviente de la máquina, tras el conveniente análisis de los tiempos y los movimientos que constituye el protocolo esencial de la gestión científica del trabajo. Pero la producción en masa supondrá un paso hacia la mercantilización integral cuando la superproductividad que facilita el *scientific management* consiga **reducir a mercancía también los espacios de la vida no sujetos a condiciones mercantiles**.

La producción masiva – y la morfología urbana e industrial que supone – combinada con el incremento salarial (la estrategia fordiana de los *five dollars day*) asegura la universalización de la mercancía y el intercambio mercantil de los bienes de uso precisos para la misma reconstitución de la fuerza de trabajo o para el sostén de la existencia antropológica. Cuando la producción en masa alcance a los sectores industriales productores de bienes de uso, imprescindibles para el sostén de la vida – por tanto, en primer lugar, la industria agroalimenticia – hará imposible el acceso a estos bienes de otro modo que a través del intercambio comercial mediante el dinero, procedente del salario.

Ya la enorme concentración industrial – y el urbanismo que supone – inician un alejamiento constante de las fuentes rurales y campesinas, de los que el obrero obtuviera muchos elementos de su reproducción. Pese a todo, hasta el presente permanece inalcanzada por este proceso la reproducción misma del cuerpo y, en buena medida, de la subjetividad humana.

*“...hay que recordar que a finales del siglo XIX y todavía a principios del XX, la permanencia de los trabajadores en un marco “doméstico”, las posibilidades que se le presentan – o que él se crea – de adquirir bienes de uso en unas condiciones no propiamente capitalistas ocupan un puesto en modo alguno despreciable”<sup>230</sup>*

La *liberación* de ese marco doméstico – familiar – está detrás de la institución de los primeros esbozos de seguridad social. Del mismo modo la actual apelación a un salario social que sufrague el costo de los cuidados, todavía hoy a cargo de las mujeres, sigue la misma orientación. Los “seguros sociales”, que se presentan como un logro obrero en el contexto de la lucha de clases, también responden a una estrategia de la gran industria que busca satisfacer dos objetivos a través de dichos seguros sociales: primero afrontar la resistencia que los trabajadores – procedentes de las corporaciones – ofrecen a su ingreso en el trabajo asalariado y en las consiguientes

---

<sup>229</sup> Cf. Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre taylorismo, fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid. 1991.)

<sup>230</sup> Ibid. pág. 63

nuevas formas de trabajo industrial, pero también significan una concesión a la demanda de seguridad que se intensifica una vez que el despliegue industrial quiebra el “equilibrio doméstico” meced al que se satisfacían en el ámbito familiar las necesidades de reproducción de la vida<sup>231</sup>.

*“Era preciso reemplazar todos los apoyos que en su vejez encontraba el obrero hasta entonces en su propia familia, en su establecimiento, en los centros rurales, en la continuidad de los contratos y, en fin, en la ascensión del pequeño empresario”*<sup>232</sup>

Así a medida que la gran industria se despliega introduce, junto a la nueva racionalización del trabajo, también nuevos medios de reconstitución de esa fuerza de trabajo, nuevos medios de reposición de sus energías, siempre lejos del entorno familiar y comunitario.

Pero ya desde mucho antes – desde el mismo siglo XVIII y a todo lo largo del XIX – el utilitarismo político, unido a la reforma en general y al metodismo en particular (en Inglaterra), tratará de erradicar las tradiciones preindustriales, consciente de su vinculación con la política radical y lo hará con un énfasis e intensidad que ha lastrado la idea misma de *disciplina* con el índice, estrechamente oscuro y negativo, que todavía soporta.

En todo caso el radicalismo perderá, finalmente, su componente tradicional abriendo paso al socialismo moderno que, ya sobre la misma base de una concepción económicamente utilitaria de la producción (de la tierra, del trabajo, del dinero), será la respuesta moderna al régimen de propiedad absoluta, establecido en la Revolución francesa. Una respuesta, sin embargo, que se irá descargando de adherencias tradicionales – corporativas o comunitarias – y definiéndose en términos políticos modernos, es decir, en términos de *clase social*. De este modo la respuesta que el socialismo ofrezca, ya en 1848, a la idea de propiedad fijada por la revolución burguesa habrá asimilado, sin embargo, la misma crítica del orden comunitario tradicional que había desplegado la sociedad civil-burguesa de los siglos XVII y XVIII, constituyéndose así en su continuación. Acaso el manifiesto de Marx-Engels, de 1848, sea uno de los últimos textos capaces de recoger la ambigua disposición entre la tradición y el progreso de la modernidad temprana.

Finalmente, realizado este proceso (de)generador de la sociedad, se plantea la cuestión – central para la primera sociología de la sociedad industrial – de proporcionar a la nueva sociedad de ciudadanos *útiles* y *absolutos* – separados, exentos, individuales – una moral acorde con esa reducción productiva, una *moral social* capaz de darle cohesión. Esta moral social se verá sometida a la exigencia de

---

<sup>231</sup> Ibid pág. 80 y ss. Al respecto aparece una noticia terrible en la prensa reciente que ahonda en el mismo sentido negativamente emancipatorio. *Facebook y Apple ofrecen congelar óvulos a sus empleadas*. [http://tecnologia.elpais.com/tecnologia/2014/10/15/actualidad/1413333970\\_087854.html](http://tecnologia.elpais.com/tecnologia/2014/10/15/actualidad/1413333970_087854.html)

<sup>232</sup> Pinot Robert, citado en Coriat, B. Op. cit. pág. 85,86.

derivar su fundamento axiológico de su mismo rendimiento productivo, se tratará, por tanto, de una *moral utilitaria* que se cumple como técnica psicológica de dinamización y animación productiva, como *management* o como gestión social de la producción.

En resumen, si inicialmente el cupo de la ciudadanía *útil* (los *ciudadanos activos* de la constitución del año III-1795) se establece en torno a los propietarios-contribuyentes con algún tipo de renta, lo que excluye de la nación a los trabajadores productivos pero carentes de propiedad, inmediatamente el socialismo naciente buscará corregir esta contradicción entre el liberalismo y sus propios supuestos ideológicos. Resultará así, en un sentido fundamental, *ultraliberal*. Y es que la reducción económico-técnica que registramos puede hallarse tanto tras el proyecto *liberal* tecnocrático cuanto tras el proyecto *socialista*; y su raíz común es patente en la obra de los grandes profetas del *socialismo positivista*: Condorcet, Saint-Simon o Comte.

En fin, frente a ambas posiciones – socialista o liberal – la posición que querríamos adoptar buscaría trascender las condiciones de la modernidad misma reabriendo la posibilidad de una filosofía (social) de la *felicidad* que sólo puede sostenerse desde nuevas bases metafísicas. Pese a su aspecto *naïf*, conoce las dificultades a las que se enfrenta de manera que, por el momento, nos limitamos a expresarla tangencialmente mediante una lúcida sentencia del *Magister Laetus*, G. K. Chesterton:

*“El hombre **feliz** es el que hace mayor número de cosas **inútiles**”*<sup>233</sup>

Pero regresando a los efectos que sobre la familia, elemento de la comunidad, ha tenido el proceso indicado: la economía del XIX no alcanzó la plena reducción del núcleo familiar, no pudo permitirse la perfecta atomización de esa *esquirla de comunidad* que constituye la familia burguesa. *Liberó*, sin duda, a los miembros de la *familia* que no lo eran por lazos de sangre y que pasaron a asumir una relación *racional*, es decir, definida por el interés de los agentes productivos fijado en el contrato. Con ello culminó la reducción de la comunidad familiar al paradójico núcleo que constituye la “familia burguesa”. Fue la sólo relativa mecanización industrial y la persistencia de talleres artesanales y pequeñas empresas la que bloqueó, a lo largo del siglo XIX, la plena liberación de este núcleo familiar, que hubo de esperar una emancipación posterior, al parecer producto de nuestro tiempo.

*“Todavía en la era victoriana florecían talleres artesanales y las empresas pequeñas o medianas eran dominantes: el consorcio gigantesco, el gran almacén y los departamentos de ventas organizados por las grandes industrias apenas si estaban en*

---

<sup>233</sup> Chesterton G. K. *Ortodoxia*. Saturnino Calleja. Madrid. (sin fecha de edición) pág. 34. Es de sumo interés al respecto Flexner, Abraham. *The Usefulness of Useless Knowledge* Harper's Magazine. Octubre de 1939, págs. 544-552. Recogido como apéndice en Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Acantilado. Barcelona. 2013 pp. 153-172.

*sus comienzos. La administración y la gestión de las empresas aún no estaban reguladas y dirigidas científicamente. El éxito de la empresa descansaba en buena medida en la solidaridad de la familia”*<sup>234</sup>

Así pues esa plena “liberación” de la familia es un tardío resultado del siglo XX, del tiempo de la crítica suspicaz del freudismo y el marxismo y sus abundantísimos epígonos triunfantes y el tiempo de la gestión científica del trabajo (*scientific management*) y del consumo. El tiempo, en suma, del “consorcio gigantesco, el gran almacén y los departamentos de ventas organizados por las grandes industrias”.

Es el tiempo en que el sistema mercantil en apoteosis progresa haciendo valer la pretensión de que mecanismos económicos complejos pueden funcionar y funcionan de modo independiente de toda forma común metasubjetiva, como producto de la simple agregación *socio-económica* de conductas estrictamente individuales, sin ningún tipo de intervención orgánica comunitaria. Pero subrayaremos que la novedad de este proceso no se encuentra en los mercados, sino en su substancialización como resultado del proceso que describimos. Un proceso de una integración progresiva de mercados locales en una economía primero nacional, finalmente mundial, cuyo rostro político primero fue el Estado Absoluto (re)evolucionado luego en la forma de Nación política, perfeccionada todavía como Estado social<sup>235</sup>. Éste se ha convertido ya hoy en mediador de un naciente mercado global cuyas instancias *políticas* de gobierno son propiamente administradores *económicos*: FMI, OMC, BM... Es el límite de la racionalización del mundo<sup>236</sup> que había partido de la renuncia a fines absolutos y convicciones morales o religiosas inamovibles, en cuanto que se pretendieran con derecho a la intervención pública.

De este modo la Crítica social, desplegada en el seno del Estado Absoluto, ha afectado finalmente no sólo a la estructura política del Estado sino también a las dimensiones infra-políticas de la existencia comunitaria. En el límite ha logrado afectar a las figuras de la propia conciencia subjetiva al alcanzar precisamente a las condiciones comunitarias meta-subjetivas de la constitución elemental (subatómica)

---

<sup>234</sup> Horkheimer, Max. *Autoridad y familia en el presente*. En: *Sociedad, razón y libertad*. Trotta. Madrid. 2005, pág. 82

<sup>235</sup> “Después de Taylor y Ford, Keynes viene así a terminar el edificio. Tras la teoría y la práctica de la producción en masa en el taller, la teoría y la práctica del tipo de Estado y de regulación que le corresponden” (Coriat, B. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid. 1991, pág. 88

<sup>236</sup> Son numerosos los análisis del proceso de hipóstasis de la economía, que aquí entendemos que se manifiesta también como realización de la sociedad (sobre las ruinas comunitarias). Eminentes, los análisis de Weber o de Marx parten de la plena conciencia de un desarrollo económico que alcanza al plano de los elementos, al sustrato antropológico de nuestra existencia histórica y ello pese a que también estos análisis hayan contribuido, finalmente, a la realización del “destino” económico del hombre: “Ambos nos legan – Marx directa y Weber indirectamente – un análisis crítico del hombre presente de la sociedad burguesa, adoptando como hilo conductor la economía burguesa capitalista, sobre la base de la experiencia de que la “economía” se ha vuelto “destino” del hombre” (Löwthi, Karl. *Max Weber y Karl Marx*. Gedisa. Barcelona. 2007. pág.39)

de las personas. Admitiendo por principio, como hacemos aquí, que el más íntimo interior de nuestra piel está configurado por estructuras supra-individuales o meta-subjetivas<sup>237</sup>.

*“...la mímica parece haber recibido, por decirlo así, de la colectividad su morfología y su sintaxis [...]. Pensándolo bien, no existe ni una sola de nuestras manifestaciones motrices que no esté así más o menos estrictamente definida y con respecto a la cual no exista un modelo colectivo. Es decir, un concepto motor al que tiene que adecuarse”*<sup>238</sup>

Estas dimensiones constitutivas de la subjetividad lo son, en efecto, de la flor de la comunidad: la **persona singular**. Por nuestra parte, si en el curso de la gran liberación moderna no dejamos de estimar indudables elementos positivos nos mantenemos, sin embargo, atentos a la consigna que reza: *no hay ganancia sin pérdida* (P. Virilio). Estamos interesados en señalar los riesgos que no quieren verse y no podemos, en el momento del análisis, dejar de estimar el valor de lo ganado pero también de lo perdido.

El sentido del proceso se ha mantenido constante: hacia una emancipación del sujeto humano individual. Primero de las sujeciones periféricas o económico-políticas pero, finalmente, también de unas presuntas sujeciones antropológicas, psicológicas e incluso gramaticales y bioquímicas. Hoy se pretende descubrir que no sólo es política la constitución jurídica del sujeto, sino también su constitución fisiológica y bioquímica<sup>239</sup> y, en general, toda suerte de *constitución* forjadora de un inconsciente, cuya estructura de dominación sería necesario desvelar. El proceso de destrucción de barreras y liberación de la subjetividad individual, ha encontrado así continuación en la liquidación *post-crítica* de unas estructuras que, concebidas como huellas de una dominación “microfísica”, por nuestra parte entendemos, más bien, como **constitutivas** de la subjetividad misma.

De este modo el movimiento de la Crítica acaba revelándonos su rostro destructivo y característicamente nihilista. “Donde “eso habla” el hombre ya no existe”<sup>240</sup>. Será

---

<sup>237</sup> Lo que no deja de ser un supuesto fundamental del análisis sociológico: que la estructura del psiquismo es producto de factores sociales envolventes. Aún cuando tanto los modos y grados de influencia, cuanto la naturaleza de esos factores sean objeto de discusión. Nuestra concepción del llamado “troquelado” del individuo por la sociedad pretende estar no sólo muy determinado, sino alcanzar un valor constitutivo y esencial según apuntamos en la parte antropológica del presente escrito.

<sup>238</sup> Blondel, Charles. (1914) *La conscience morbide*. París. págs.259/260. Citado por Starobinski, Jean (1999). Breve historia de la conciencia del cuerpo. En: *Razones del cuerpo*. Ediciones cuatro. Valladolid. pág. 59.

<sup>239</sup> Ejemplo de esta hipercrítica puede encontrarse en la obra de Beatriz Preciado *Testo-yonqui*. Espasa. Madrid. 2008 o en su *Manifiesto Contrasexual*. Anagrama. Barcelona. 2011

<sup>240</sup> Foucault, M. *L’homme est-il mort?* en *Arts*. 15-6-1966

porque existe una *potentia gaudendi*, por usar nuevamente la expresión de B. Preciado<sup>241</sup>, que exige su satisfacción continua en el nuevo mercado mundial.

---

<sup>241</sup> Cf. Preciado, Beatriz. *Testo-Yonqui*. Espasa. Madrid. 2008



## 1.1. RECAPITULACIÓN

“No hay en la política burguesa ninguna magnitud que no sea concebida como sociedad. Es sociedad la población entera del globo terráqueo, la cual se presenta al concepto como la imagen ideal de una humanidad cuya escisión en Estados, naciones o razas no estriba fundamentalmente en otra cosa que en un error de razonamiento” (E. Jünger)

La trituration revolucionaria de las viejas estructuras, heredadas de la Europa tradicional<sup>242</sup>, suponía inicialmente la eliminación de toda forma de integración comunitaria de unos hombres que quedarían totalizados, en su calidad de *ciudadanos*, como términos ecualizados de la nueva estructura política: el Estado nacional. O bien como trabajadores-consumidores de la nueva economía política, resultado de la unificación de los mercados locales en el mercado nacional<sup>243</sup>. Son las dos dimensiones de una misma realidad histórica en proceso. Dos dimensiones asociadas desde los primeros pasos de la modernidad:

*“...se habla poco del resultado más importante de sus experiencias (de Maquiavelo) desde el punto de vista teórico. Este resultado, expresado con precisión, consiste en haber visto que la prosperidad del todo depende del desarrollo del intercambio, de la supresión de los obstáculos que se oponen al desarrollo de las aptitudes burguesas para el comercio y la industria, al libre juego de las fuerzas económicas; y que*

---

<sup>242</sup> La fase analítica o de destrucción de las formas comunitarias medievales (inicialmente el *feudo*, pero inmediatamente la potente dimensión comunal de *gildas*, *hermandades*, *gremios*, *corporaciones* etc.) dotadas de una abigarrada diversidad, y su posterior (pseudo)reconstrucción homogeneizadora, no es producto exclusivo de la revolución. Ésta culmina un proceso muy anterior, que el llamado “Antiguo Régimen” ha recorrido en buena medida. Admitir la cesura revolucionaria no supone negar una notable continuidad profunda con la sociedad del Antiguo Régimen, como ya viera en su momento A. de Tocqueville. El Estado nacional tiende a perfeccionarse buscando sostener la cohesión de sociedades precisadas de una “solidaridad” que ya no garantizan los tradicionales vínculos antropológicos, ahora disueltos. La nueva autonomía del mercado, en esta sociedad de mercado único o nacional, precisa así de un potente aparato burocrático-administrativo que aporta el Estado Nación y que se acompaña de una doctrina cohesionadora primero *nacional*, luego *internacional*, con pretensión de devenir *universal*.

<sup>243</sup> La *sociedad* es originariamente “internacionalista” (no tanto “universal”) puesto que está integrada por agentes económicos que ejercen su función a través de o por sobre los límites de los Estados. Ahora bien, los diversos Estados no han dejado jamás de ser un momento imprescindible de esa función económica. Tanto en el caso de Estados concebidos al modo liberal como soportes o plataformas de esa función y no elementos activos – intervinientes – de la misma, cuanto en Estados convertidos, al modo socialista, en centros de organización económica de la sociedad. De hecho, el desarrollo de las sociedades de (libre) mercado no puede prescindir, sino que por el contrario ha de contar esencialmente con el desarrollo de la estructura del Estado. Aún cuando ocasionalmente se quieran relegados a una función policial, los Estados (siempre en plural) no son jamás programáticamente desechados. Al respecto puede destacarse la convergencia de partidos socialdemócratas y liberales a lo largo de la primera mitad del siglo XX en unos mismos principios reduccionistas a la moral utilitaria de la productividad social. Moral utilitaria asociada al proyecto del Estado (social) de Bienestar cuyo fundamento teórico proporcionaría la nueva ciencia social. Ver. Durán Vázquez, José Francisco. *Durkheim y Saint-Simon. La construcción del ideario de la sociedad del trabajo y las nuevas paradojas de las sociedades tardomodernas*. Athenea Digital. Núm. 9: 152-167 (primavera 2006) <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/265/265>

***semejante desarrollo social sólo puede ser asegurado por un poderoso aparato estatal***<sup>244</sup>

Se trata de dos dimensiones que remiten a la escisión fundamental entre espacio privado y espacio público que ha ido gestando el orden moderno, sobre la base del principio de tolerancia. Esta división entre el terreno económico, del libre mercado, y el campo de acción del poder político no esconde una distinción real, de suerte que puede juzgarse insubstancial dada la *“incapacidad de pensar la economía política, es decir, la libertad del mercado, sin plantear al mismo tiempo el problema del derecho público, a saber, la limitación del poder público”*<sup>245</sup>.

Por lo que toca al límite inferior del análisis destructivo de las estructuras comunitarias heredadas, se encontrará en el individuo humano (el cuerpo humano individual), dotado de una liberada y enfática *conciencia* o *autoconciencia* que ya había sido erigida en tribunal (moral) de última instancia por la nueva teología reformada<sup>246</sup>.

---

Es cierto, para terminar, que el lugar de los Estados en un mercado financiero globalizado puede estar viéndose transformado en nuestros días. La actual crisis económica – en cierto modo una crisis de ciclo – se cumple de un modo al parecer nuevo respecto de las tradicionales crisis de ciclo y, en su contexto, los Estados aparecen como empresas o centros de administración que han de equilibrar sus gastos como cualquier otra empresa, apremiados por mercados financieros internacionales, a la vez que la nación aparece reducida a su función económica.

<sup>244</sup> Horkheimer, Max. *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*. (1930) En *Historia, metafísica y escepticismo*. Altaya. Barcelona. 1995, pág. 26 (negrita nuestra)

<sup>245</sup> Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France 1978-79*. Akal. Madrid. 2009. pág. 49. La limitación de la acción política procedería, a juicio de Foucault, a través de dos vías de desarrollo, capaces ambas de fundar un principio de limitación de la *potestas* del Estado. Una vía político-jurídica que apela a la diferencia entre el derecho con-cedido al Estado por los ciudadanos, a través del contrato social, y el derecho que el ciudadano se reserva y no cede, y otra vía económico-utilitarista que distingue la esfera de acción del poder público y la esfera de independencia de los individuos exigida por las leyes que rigen la naturaleza misma de la nueva economía de mercado libre. De estos dos modos de apuntalar la escisión privado-público derivarían dos conceptos de libertad – según señalaba Foucault – en los siguientes términos: *“dos concepciones absolutamente heterogéneas de la libertad, una concebida a partir de los derechos del hombre y otra percibida sobre la base de la independencia de los gobernados. El sistema de los derechos del hombre y el sistema de la independencia de los gobernados son dos sistemas que (...) tienen un origen histórico diferente y comportan una heterogeneidad, una disparidad, a mi entender, esencial”* Foucault, M. Op. cit. pág. 53. Concepciones heterogéneas pero incesantemente conexas, pese a lo cual – pretendía entonces Foucault – habría sido el principio de limitación fundado en la utilidad gubernamental, que supone la sólo parsimoniosa regulación del mercado, el que ha regido en la construcción del derecho público y administrativo de la modernidad a partir del XIX.

<sup>246</sup> Aludimos a la nueva teología contemplándola en orgánica síntesis con la actividad económica, lejos de concepciones lineales de la causalidad histórica, en última instancia reductoras. Conceptos lineales de causalidad que son capaces de hacer del “capitalismo” bien causa, bien efecto de una “racionalización” que ya en su nombre ostenta una elevación de la razón y demarcación de la religiosidad tradicional. K. Löwith escribe, a propósito de M. Weber, lo siguiente: *“Ambos religión y economía se dan forma, en su vitalidad directora y la impregnan otra vez, concreta y retroactivamente. La forma de la economía no es ni un fluido inmediato salido de una creencia determinada, ni ésta es un fluido “emanantista” de una economía “sustancial”, sino que ambas se dan forma, “racionalmente”, sobre la base de una racionalidad universal del modo de conducir la vida”* (Löwith, K. *Max Weber y Karl Marx*. Gedisa. Barcelona. 2007. p. 56) Cf. supra. *Fundamentos Antropológicos. I. Infraestructura (económica)-Superestructura (cultural)*.

*“El libre examen como derecho a examinar la fe sin mediación del magisterio autoritativo, a partir de categorías meramente subjetivas, incluso de la depreciación de la función de la razón respecto de la verdad religiosa, contiene en su germen la esencia de la libertad de conciencia moderna.*

*En este plano la multiplicidad de facciones religiosas al interior de los países protestantes sólo podía favorecer el desarrollo de tal libertad. Si se reprimía o perseguía a los disidentes, se alzaba la voz en defensa del libre examen; si se imponía un régimen de tolerancia, se normalizaba sociológicamente el hecho de la pluralidad y con ello cobraba verosimilitud el principio filosófico de que la verdad religiosa objetiva no existe. (...) Pero el protestantismo al poner en cuestión la tradición y la autoridad católica produce no sólo una revolución religiosa, sino también política. Lo religioso se vuelve subjetivo, y el espacio público es empujado paulatinamente a un distanciamiento general de Dios que será la obra consumada de la Modernidad política”.*<sup>247</sup>

Este análisis de la morfología comunitaria en elementos individuales, concebidos en términos de conciencia subjetiva y soberana, supone la irrupción de una sociedad que pide formas de político-económicas de gestión unitaria o de totalización; pide – en suma – la constitución de los nuevos Estados nacionales.

Así pues la formación de los estados nacionales finalmente culmina y sanciona el proceso multisecular de fractura de la Cristiandad, iniciado con las guerras de religión, que abrieron paso al absolutismo político. Como venimos sosteniendo el Estado nacional ha de verse íntegramente prefigurado en el Estado Absoluto el cual, a su vez, resulta instrumento único de suspensión de la guerra civil-religiosa europea.

El absolutismo político se realizaría de modos diversos en los distintos Estados europeos, pero su paradigma puede hallarse en la Francia del XVII. Ahora bien, inmediatamente ha de señalarse la quiebra de la unidad de la Comunidad Universal por cuanto el Estado Absoluto no es un Estado Universal, sino una forma política realizada – como hemos insistido en señalar – en una pluralidad de estados.

Esta trivial constatación de pluralidad supone, sin embargo, una transformación radical del *ius gentium*, **que no conocerá otro principio común a estas sociedades políticas, autodefinidas por su respectiva Razón de Estado, que el mero equilibrio de fuerzas**. Una vez hundida la bóveda metapolítica que supuso la unidad cristiana de Europa queda sólo la mera política. Pero semejante equilibrio carece de constitución y resulta, finalmente, imposible. Esta aseveración no ha dejado de hacerse desde el mismo umbral de configuración del nuevo orden del equilibrio europeo. Justamente por entonces escribía Novalis:

---

<sup>247</sup> Álvarez Téllez, Julio. *La libertad moderna de conciencia y religión*. Fundación Francisco Elías de Tejada-Marcial Pons. Madrid. 2013, pág.50

*“Es imposible que fuerzas temporales se equilibren a sí mismas, sólo un tercer elemento, a la vez temporal y supratemporal, puede resolver este cometido. Entre las potencias beligerantes no cabe concertar la paz, toda paz es mera ilusión, mero armisticio; bajo el punto de vista de los gabinetes, de la conciencia vulgar, no es pensable ninguna unión... (...) Que ninguna espere aniquilar a la otra, todas las conquistas aquí no quieren decir nada, pues la capital más interior de cada reino no está detrás de terraplenes y no se puede tomar por asalto”*<sup>248</sup>

Y así es como, ayunos de todo *sustento metapolítico*<sup>249</sup>, los Estados Nacionales han tratado de elevar, una y otra vez, desde coordenadas presuntamente filosófico-

---

<sup>248</sup> Novalis. *La Cristiandad o Europa*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1977, págs. 101-102. (subrayado mío). Sigue siendo “la capital más interior de cada reino”, todavía hoy, el auténtico campo de batalla. Esta capital interior no ha sido tomada al asalto sino cercada y asediada por el principio de tolerancia que, interrumpiendo la comunicación, la ha sometido a la más perfecta inanición. Las fortalezas residenciales de los entornos urbanos simbolizan perfectamente ese encastillamiento. Pero sólo de esa capital habría de nacer la fuerza que, rompiendo el cerco, fundara un nuevo horizonte. “*El reproche de nihilismo se cuenta hoy entre los más populares, y todos los dirigen con placer a su enemigo. Es probable que todos tengan razón. Deberíamos pues cargar con el reproche y no detenernos con aquellos que sin descanso están a la búsqueda de culpables. Quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el increíble poder de la Nada y no sucumbió a la tentación. El propio pecho: esto es, como antiguamente en la Tebaida, el centro del mundo de los desiertos y las ruinas. Aquí está la caverna ante la que se agolpan los demonios. Aquí está cada uno, da igual de qué clase y rango, en lucha inmediata y soberana, y con su victoria se cambia el mundo. Si él es aquí más fuerte, entonces retrocederá en sí la Nada. Dejará en la orilla de la playa los tesoros que estaban sumergidos. Ellos compensarán los sacrificios*” (Jünger, Ernst. *Sobre la línea*. En *Acerca del nihilismo. Sobre la línea*, E. Jünger. *Hacia la pregunta del ser*, M. Heidegger. Paidós I.C.E./U.A.B Barcelona. 1994, pág. 69)

<sup>249</sup> Este lábil equilibrio ha tratado de ser superado, tras la segunda guerra mundial, mediante el difícil experimento político que ha sido y es la Unión Europea. Esta nueva Europa puede ser juzgada un éxito si atendemos a su productividad, índice de prosperidad o condiciones de seguridad pero – como la actual crisis pone de manifiesto – esconde un fondo de debilidad terriblemente preocupante, que depositamos justamente en la ausencia de un horizonte metapolítico común. De hecho la Unión Europea ha pretendido construirse en contra de o, al menos, al margen de cualquier forma de sustrato metapolítico y esto supone una unión insubstancial “una prosperidad sin grandeza” o “un hedonismo sin pasión y sin riesgos”. Éstas son palabras de Octavio Paz, que concluye: “De ahí la fascinación que (en Europa) ejerce sobre sus multitudes el pacifismo, no como una doctrina revolucionaria, sino como una ideología negativa”. La conclusión de O. Paz es sangrante: “(el pacifismo europeo) es la otra cara del terrorismo: dos expresiones contrarias del mismo nihilismo”.

Es evidente que la UE ha tratado de superar la política del equilibrio – cuyo aterrador resultado fueron las dos guerras mundiales – pero a nuestro juicio esta superación requeriría *alcanzar la cabeza y el corazón* de sus multitudes, ese espacio reservado a la libre opinión y preservado por el principio de perfecta tolerancia, que son dos puntales liberales inamovibles que sostienen, pero en precario, nuestra UE. Allí se encuentra precisamente *la capital más interior de cada reino* a la que refiere Novalis. Además esa capital– el corazón y la cabeza – son en esta Europa el objetivo inmediato de la eficaz microcrítica disolutiva y emancipatoria de la ultramodernidad a la vez que de la propaganda procedente de las agencias de solidarización.

Las anteriores palabras de Octavio Paz fueron citadas en un magnífico y reciente análisis del proyecto europeo a cargo de Emilio Lamo de Espinosa. Allí figuran asimismo las siguientes de Joschka Fischer, que fuera ministro de Relaciones Exteriores de Alemania: “el concepto de Europa después de 1945 ha sido y sigue siendo un rechazo del principio europeo del equilibrio de poderes y de las ambiciones hegemónicas de Estados individuales que emergieron tras la Paz de Westfalia en 1648”. El fundamento de la unión sigue siendo el miedo a la guerra, pero carece – entendemos – del horizonte metapolítico capaz de fundar una nueva esperanza. Lamo de Espinosa, Emilio. *Europa después de*

*racionales* unos principios universales sobre los que levantar el nuevo derecho internacional. Los Derechos del Hombre (o del Ciudadano de una falsa Cosmópolis) son el fallido resultado de semejante afán.

*“La promoción del individuo concreto-social se prolonga en la del individuo de derecho, es decir, en la consagración contemporánea de los derechos humanos, elevados a principio de legitimidad universal y referencia ideal dominante del orden colectivo. Basados únicamente en la razón, afirmándose bajo el signo de una moral y una justicia universales, los derechos humanos no conocen fronteras: constituyen en este sentido un elemento fundamental de la cultura-mundo. Tanto en la vida social, como en el derecho, hoy es el individuo quien se impone como sistema primordial de referencia, como foco central de sentido de la cultura-mundo, de su disposición universalista y humanista”*<sup>250</sup>

Por lo demás, el valor *meramente político* de los derechos del hombre no será sólo evidente a teóricos de las ciencias sociales o analistas políticos. Pueden evocarse innumerables circunstancias o situaciones en las que el fundamento radical de la sociedad universal queda escarnecido<sup>251</sup>. Recuérdense, por ejemplo, las palabras de Lyndon B. Johnson relativas al dictador vietnamita: “Es un hijo de puta, pero es nuestro hijo de puta”. Repárese en el apoyo manifiesto sea a dictadores, por ejemplo, hispanoamericanos – desde Franco a Pinochet – que no habían superado el refrendo de las urnas o lo habían impugnado por las armas, al integrismo talibán en Afganistán contra la URSS y tantos escenarios en que la pretendida metafísica de los derechos del hombre es continuamente puesta al desnudo en su función meramente política.

Pero, en fin, ese equilibrio inicialmente europeo y finalmente mundial quedará sometido en la ultra-modernidad a las condiciones de una integración económica creciente bajo la cual los derechos del hombre darán cobertura *de facto* a la infinita actividad productivo-consumidora de enormes masas de población técnicamente

---

*Europa*. Academia Europea de Ciencias y Artes. Madrid 2010. Véase asimismo. Lamo de Espinosa, Emilio. *Bajo puertas de fuego. El nuevo desorden internacional*. Taurus. Madrid. 2004

<sup>250</sup> Lipovetsky, Gilles - Juvin, Hervé. *El occidental globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Anagrama. Barcelona. 2011 pág. 62

<sup>251</sup> Los Derechos del Hombre – objetivo nuclear de la ambigua política exterior europea – nunca han dejando de mostrar su valor real con creciente claridad. En Yalta (febrero 1945), Postdam (julio-agosto 1945) o en Bretton Woods (julio 1944) se fijaron los fundamentos de la sociedad de postguerra a los que de hecho servirá la Organización de Naciones Unidas, reconstruida en el 45 (abril 1945). El consejo de seguridad es el auténtico corazón de la organización y, como se sabe, consta de quince miembros entre los que sólo los “cinco grandes” gozan de plaza permanente y derecho de veto. Un dato reciente manifiesta la constante recaída de la institución en la política real o en la mera política: en los 90 la UE tuvo apoyo de la Asamblea General de Naciones Unidas en un 72% de los conflictos relativos a derechos humanos. En la primera década del siglo XXI el porcentaje ha descendido al entorno del 50% mientras China, que sólo contó con el apoyo de la Asamblea en un 50% de los casos en la década de los 90, ha obtenido ese apoyo en 2008 en un 74% de los casos. ¿Se ha convertido China en el paladín mundial de los derechos humanos? Véase Lamo de Espinosa, Emilio. *Europa después de Europa*. Academia Europea de Ciencias y Artes. Madrid. 2010. Capítulo 1. Pág.38

administrada. A su vez es fácil contemplar como las citadas agencias económicas (FMI, BM...) gestionan hoy el *equilibrio* económico-político a escala mundial<sup>252</sup>.

Se consumaría, en el límite, el nexo visto por Foucault en el umbral del moderno arte de gobernar según la razón de Estado: conjugación entre una limitación exterior (equilibrio económico-político) y una ilimitación policial interior, donde la técnica policial o *civil* alcanza hoy el cálido interior de la piel de los gobernados, crecientemente administrados por aparatos estatales subordinados a las antedichas agencias económicas universales, encargadas de la gestión del mencionado *equilibrio*. Se conjugan de este modo las técnicas políticas *microcríticas*, que sospechan de cada gesto antropológico encontrando allí formas infra-atómicas de dominación inconsciente, con técnicas de gestión y administración económica cosmopolita.

Si aceptamos la cronología generalmente reconocida, el proceso de íntegra sujeción y conformación política de los individuos de la nueva sociedad civil es notablemente anterior a la modernidad revolucionaria, que inaugura 1789. Su umbral se hallaría en la emergencia del absolutismo político: entre la paz de Westfalia de 1648 y la Guerra de los Siete Años entre 1756 y 1763. Las revoluciones vendrían únicamente a culminar un proceso de raíces muy anteriores.

*“...el gobierno según la razón de Estado, en su política exterior – digamos en sus relaciones con los otros estados – se asigna un objetivo limitado, a diferencia de lo que había sido, en definitiva, el horizonte, (...) de la Edad Media. (...) Del Tratado de Westfalia a la Guerra de los Siete Años – o, digamos, a las guerras revolucionarias que van a introducir una dimensión completamente diferente – esa política diplomático-militar se ajustará al principio de autolimitación del Estado.*

*En cambio, en el orden de lo que hoy llamaríamos política interna ¿qué implica el Estado de policía? Pues bien, implica un objetivo ilimitado, en cuanto la cuestión para quienes gobiernan ese Estado, pasa por tomar en cuenta y hacerse cargo de la actividad no sólo de los grupos, no sólo de los diferentes estamentos, esto es de los*

---

<sup>252</sup> Un equilibrio cuya inestabilidad es bien conocida y que alcanza un grado extremo desde que el llamado sistema de *Bretton Woods*, fijado en el 44 como resultado de la segunda guerra mundial y la consiguiente hegemonía de los Estados Unidos, diera paso a un modelo más lábil tras el abandono, bajo el gobierno de Nixon, de la sujeción del dólar al valor-oro, señalado en 35 \$ la onza de oro en 1944. Se pasaría así a un sistema de flotación donde el tipo de cambio se establece entre monedas y en el que la política monetaria queda sujeta a la actividad de bancos comerciales capaces de determinar acciones antes reservadas a los bancos centrales. Desde ese momento la deuda de los EE. UU, que se cifraba en 1971 en 60.000 millones de dólares, sería devuelta en una moneda sin referente en oro, es decir, se devolvería en dólar-papel. La posibilidad de acuñar moneda junto con la distribución de petróleo exclusivamente en dólares, tras el acuerdo en 1974 de EE. UU con el principal productor (Arabia Saudita) fijado en 1975 por la OPEP, sostiene la posición hegemónica de la gran potencia americana convirtiendo el dólar en la moneda del comercio internacional. Naturalmente la deuda americana puede alcanzar así magnitudes inverosímiles mientras la orientación de sus acreedores queda sujeta a su surtidor de sueños, según el dilema del prisionero: si el acreedor deja de prestar corre el riesgo de que el deudor no pueda pagar. El equilibrio estrictamente económico queda pendiente, en suma, de un sutilísimo hilo de exigencias y expectativas, poder real y representaciones, en el difícil equilibrio de un juego de sugerencias.

*diferentes tipos de individuos en su estatus particular, sino de la actividad de las personas hasta el más tenue de sus detalles*”<sup>253</sup>

Por último, volvemos a insistir en que las modernas doctrinas colectivistas comparten con el liberalismo moderno, pese a las apariencias, una misma consideración del individuo como elemento primario u original de la sociedad, oponiendo una resistencia frontal a todas las formas comunitarias tradicionales, como conoció terriblemente el campesinado ruso bajo el Estado soviético. Una comprensión del individuo correspondiente al mismo concepto reductivamente económico de la realidad antropológica.

En efecto, el totalitarismo moderno afirma el valor absoluto del **Estado** que procederá a la *resolutio-compositio* revolucionaria, dirigida por la *vanguardia consciente* erigida en *Partido*. Y aunque en el Estado resultante el individuo se juzga asumido totalmente, no deja de ser visto como un Estado de individuos substantes, aunque estos se encuentren enteramente sometidos a los fines político-económicos del Estado. Por su parte, el individualismo liberal juzga que la propia actividad productiva y comercial interindividual realiza la *totalización* del cuerpo social, es decir, juzga al **Mercado** única instancia totalizadora. Pero, de hecho, ambos casos conjugan una misma articulación político-económica, aunque expresada en la dialéctica de esos

---

<sup>253</sup> Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978/1979)* Akal. Madrid. 2009, pág. 19. En aquel curso del 78-79 Foucault abordaba exactamente, aunque de otro modo y con otro objetivo, el proceso que describimos. Las páginas del curso del 78-79 tienen un notable interés para este trabajo, por cuanto adoptan un enfoque que aunque no contradice al que desarrollamos aquí tampoco se acompasa con el mismo, más que de un modo oblicuo. Partía Foucault mostrando el lugar determinante que la economía política ocupara en la constitución y despliegue del Estado moderno. Frente a limitaciones de derecho y extrínsecas al ejercicio del gobierno, asentadas en la teología política (es decir, frente a la dualidad y mutua limitación de poderes que significó la distinción del poder temporal y el poder espiritual en el contexto de la Comunidad Universal) la economía política significa una limitación  *fáctica o de hecho*  del arte de gobernar. En realidad – diríamos nosotros – la economía política invade el lugar de la teología política constituyéndose en una *mera limitación de hecho*, interna al propio funcionamiento del Estado, según la razón de Estado. Foucault apuntaba, como hacemos aquí, a la doble dimensión política y económica (Estado/Mercado) de la nueva constitución de la *sociedad*: “...la economía política no se desarrolló fuera de la razón de Estado. Al contrario, se formó en el marco mismo de los objetivos de la razón de Estado. No se desarrolló contra ella, ni para limitarla, al menos en primera instancia. Al contrario se formó en el marco mismo de los objetivos que la razón de Estado había fijado al arte de gobernar, porque después de todo ¿qué objetivos se propone la economía política? Se propone el enriquecimiento del Estado (...) ¿Qué procura la economía política? Garantizar de manera conveniente, ajustada y siempre beneficiosa la competencia entre los Estados. Procura mantener cierto equilibrio entre los Estados para que la competencia, precisamente, pueda existir. Es decir que retoma con toda exactitud los objetivos correspondientes a la razón de Estado y que el Estado de policía, el mercantilismo y la balanza europea habían tratado de alcanzar. (...) La economía política reflexiona sobre las mismas prácticas gubernamentales y no las examina en términos de derecho para saber si son legítimas o no. No las considera desde el punto de vista de su origen sino de sus efectos, y no se pregunta, por ejemplo, qué autoriza a un soberano a recaudar impuestos, sino sencillamente qué va a pasar cuando se recaude un impuesto y cuando esto se haga en un momento preciso y en lo concerniente a tal o cual categoría de personas o tal o cual categoría de mercancías. Importa poco que ese derecho sea legítimo o no...” (Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978/1979)* Akal. Madrid. 2009, págs. 27-28)

gemelos dioscúricos que han definido el curso de la modernidad: la separación de la esfera económica del cuerpo comunitario y la posterior toma económica de la sociedad sólo es posible, insistimos, merced a la aparición de instituciones políticas centralizadas capaces de ejecutar – contando con la crítica social – la *holización* de las estructuras comunitarias. Las diferencias, que no despreciamos en modo alguno, se mueven en el interior de estos mismos parámetros ya sea configurando un capitalismo de Estado o de libre empresa, cuyas características sólo se oponen sobre la base del mismo orden antropológico reductivamente económico.

*“La autonomía del mercado es resultado de una regulación política de una intensidad sin precedentes: fueron los estados y no los empresarios los que impulsaron efectivamente el comercio y la industria. Pero, sobre todo, las instituciones centralizadas son las únicas capaces de preservar las sociedades de las que los mercados se han escindido: la mercantilización generalizada tiene un efecto destructor del tejido comunitario informal que debe ser paliado a través de un creciente aparato burocrático”*<sup>254</sup>

La profunda raíz común de estas ideologías, sólo enfrentadas en un terreno más inmediato, es fácil de desentrañar. La democracia – ya liberal, ya socialista (*parlamentaria* o *popular*) – en cuanto despliegue del *principio de igualdad* (A. de Tocqueville) subyace a ambas concepciones y esto significa, desde nuestra perspectiva, que son en ambos casos fuerzas liberadoras (una liberación atomizadora) y promotoras de la forma de agregación que venimos llamando *sociedad*.

Se entiende entonces que tras una y otra se encuentre, finalmente, el mismo *antropoteísmo*.

*“La democracia es una religión antropoteísta. Su principio es una opción de carácter religioso, un acto por el cual asume al hombre como Dios.*

*Su doctrina es una teología del hombre-dios; su práctica es la realización del principio en comportamientos, en instituciones, en obras.*

*La divinidad que la democracia atribuye al hombre no es figura retórica, imagen poética, hipóbole inocente, en fin, sino definición teológica estricta. La democracia nos proclama con elocuencia, y usando de un léxico vago, la eminente dignidad del hombre, la nobleza de su destino o de su origen, su predominio intelectual sobre el universo de la materia y del instinto. La antropología democrática trata de un ser a quien convienen los atributos clásicos de Dios”*<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Rendueles, César. *Karl Polanyi contra el milenarismo liberal*. En Polanyi, K. *El sustento del hombre*. Capitán Swing. Madrid. 2009. Presentación, p. 18

<sup>255</sup> Gómez Dávila, Nicolás. *Textos*. Atalanta. Gerona. 2010 pp. 62-63



En estas páginas ha de bastar con este esbozo para comprender que semejante curso histórico – que caracteriza el *modus hodiernus* – tuvo que ir paulatinamente *superando* toda estructura comunitaria. Si podemos hacer una caracterización sucinta de lo que estamos llamando *comunidad*, cuyo elemento final es la *familia*, ha de señalarse inmediatamente su valor suprasubjetivo, frente al individualismo subjetivista y mercantil de la *society*. En efecto, la comunidad se define *prima facie* por la consideración del individuo como fenómeno y resultado, en modo alguno elemento anterior y absoluto, sino como un producto – posterior y relativo – de la propia estructura comunitaria. Este carácter posterior tiene valor lógico, no propiamente estimativo, de modo que el *individuo* resultante o lógicamente posterior puede juzgarse extremadamente valioso: la flor de la comunidad (*persona*). Evidentemente semejantes estructuras comunitarias niegan el principio que orienta la Crítica y que afirma al individuo como *primum* ontológico o elemento primero de la sociedad política. Semejantes figuras comunitarias sostendrán siempre por ello un índice antisocial y/o antimoderno<sup>256</sup>.

---

<sup>256</sup> Índice antimoderno que lastra a la propia fuerza de choque revolucionaria de la modernidad: a la germinal *sans-culotterie*. Es el índice que situó bajo sospecha los recurrentes intentos por parte de los oficiales de distintos oficios de restaurar sus *corporaciones*, declaradas finalmente ilegales por la ley Le Chapelier (1791). Esta ilegalización apela a la violación del principio de igualdad (individual-distributiva o abstracta) contraria a cualquier privilegio. Pero, incluso traspuesto el umbral de la revolución y a lo largo de todo el siglo XIX el despliegue del igualitarismo individualista se ha visto frenado por la inercia de una tradición comunitaria o corporativa persistente: “El pueblo, tal como lo conciben los comerciantes y fabricantes de medias, no está compuesto de personas individuales aisladas. Las “partes individuales” son las “corporaciones”, y es en tanto que *comunidades* como deben desear el bien público. Las *gens de métier*, indica este ejemplo, podían adoptar una postura política apenas diferenciable de la del abate Sièyes y seguir pensando que las corporaciones, y no las personas individuales, eran los componentes de la nación”. W. H. Sewel Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992, pág. 140)

Haciendo un uso ajustado del término “sociedad”, en relación a una vetada corporación de impresores que, entre otras muchas, pretendió hacerse valer en la atmósfera revolucionaria, escribe William H. Sewell Jr.: “...estos obreros, franca y abiertamente revolucionarios, que basaban fielmente su sociedad en los derechos que les aseguraba la Revolución, consideraban su asociación no como una “sociedad” – es decir, una asociación construida voluntariamente por ciudadanos individuales – sino como *cuerpo*, un *cuerpo solidario* del que todos eran miembros y que podía actuar a favor de todos con una *voluntad única y vinculante*” (pág. 144). Es preciso destacar los rasgos de *voluntariedad* – asumida como sinónimo de *libertad* – y de *individualidad* que definen a la **sociedad**. Frente a tales rasgos: la adscripción comunitaria, ajena a toda decisión y corporativa, podría caracterizar a las fraternidades comunitarias. La relación del *cuerpo* – todo *atributivo* – con sus miembros supone una compleja integración a efectos de la cual los miembros se subordinan u ordenan funcionalmente. La sociedad, por su parte, constituye un todo distributivo en que los elementos (átomos o individuos) se suman – contractualmente – a título individual (libre o voluntario) sin subordinación entre los mismos. En el caso de la familia la resistencia al igualitarismo deriva de su propia *morfología* asimétrica, una estructura poderosamente corporativa que es contemporánea de la historia y constitutiva de la persona; se trata, pues, de algo más que una “tradición cultural”.

## 1.2. UNA NOTA SOBRE LA CONTRIBUCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA A LA LEGITIMACIÓN DE LA SOCIEDAD.

Por su parte, la moderna *Filosofía de la Historia* ha avalado esta posición del individuo como *primum* ontológico merced a un ideológico esquema histórico-genético. Se trata de una concepción genérica, pero que ha resultado extremadamente fértil, de la Historia Universal – lo que N. Elias llamara *el proceso de la civilización* –, que la presenta como un proceso de *integración* de las sociedades en unidades de radio creciente (las *unidades de supervivencia* de N. Elias) que se conjuga con un aumento proporcional de la *diferenciación* en el seno de las unidades resultantes. La cota límite del proceso arrojaría la integración de la población de individuos del planeta en una única **sociedad** universal (contrafigura de la **comunidad** universal), dotada de un grado máximo de diferenciación entre sus partes. Este grado límite habría alcanzado, por tanto, la escala de los individuos: elementos últimos de esta moderna cosmópolis.

Esta imagen del curso de la historia del mundo se acompaña de una promesa de pacificación universal, por parte de quienes contemplan la cota límite de este proceso de *integración/diferenciación* como un momento histórico positivo, en vías de realización en el estado presente del mundo<sup>257</sup>.

Desde el umbral de la modernidad la pacificación se juzga un efecto directo del desarrollo de la industria y el comercio. El despliegue de la actividad industrial y comercial involucra necesariamente el tránsito de agresivas sociedades militares a pacíficas sociedades industriales, según la terminología de H. Spencer, y genera actitudes de negociación y de intercambio. Esta filosofía de la historia es el nervio ideológico de una burguesía que afirma su lugar universal en la nueva sociedad (civil-burguesa) la cual se presenta como definitivo horizonte del curso del mundo y expresión terminada del género humano.

En suma, esta pacificación sería resultado *necesario* de la constitución de la sociedad universal, dado que habrían sido las morfologías pre-sociales – comunitarias – las raíces finalmente superadas del enfrentamiento entre los hombres. Tales morfologías pre-sociales tiene su forma decimonónica característica en la nación, pero su núcleo último se encuentra en la familia. Aunque la nación política se erige en realidad sobre mitos fundacionales que reclaman identidad de origen, no cabe duda de que conserva elementos comunitarios reales. Pese a todo, la nación política significa

---

<sup>257</sup> Es una concepción que comparte el propio Marx quien en 1859 fija, en su *Contribución a la crítica de la economía política*, dos cotas históricas fundamentales: de un lado el comunismo primitivo, de otro un comunismo futuro cuya importancia enfatiza en su *Crítica al Programa de Gotha* (1891) contra las posiciones de un socialismo “colaboracionista” que tiende a considerar utópica esa cota final del curso histórico. Un comunismo futuro de paz perpetua, contra-simétrica respecto de la paz perpetua que el sueño económico ilustrado espera de la “planetarización comercial” (“La garantía de la paz perpetua – dice Foucault a propósito de Kant – es, en efecto, la planetarización comercial” Foucault. M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France. 1978-79*. Akal. Madrid. pág. 67)

una fase en el proceso de degradación de la comunidad universal y su forma comunitaria, residual o no, ha perdido la universalidad fundada en la identidad de destino: *ubi filii ibi patria*.

En todo caso, y según la ideología que delatamos, superar estas morfologías comunitarias sería tanto como desterrar el prejuicio y el fanatismo de la existencia del nuevo hombre racional. Ahora bien, la plasmación de la plena individualización como horizonte histórico real supone la posibilidad de una perfecta superación de lo que juzgamos, sin embargo, factores constitutivos o edificantes del sujeto (comunitarios) y no como factores negativos de represión o contención de su infinita plasticidad.<sup>258</sup>

Ese ideal emancipador no ha dejado de ser entonado durante las dos últimas centurias y lo sigue siendo en nuestros días. Una de sus últimas y quizás más aquilatadas formulaciones reza así:

*“La cuestión principal es la siguiente: si en las sociedades civiles y en los espacios públicos de gobierno más extensos puede surgir la conciencia de una solidaridad cosmopolita. Sólo bajo la presión de un cambio efectivo de la conciencia de los ciudadanos en la política interior, podrán transformarse los actores capaces de una acción global, para que se entiendan a sí mismos como miembros de una comunidad que sólo tiene una alternativa: la cooperación con los otros y la conciliación de sus intereses por contradictorios que sean. Antes de que la población misma no privilegie ese cambio de conciencia por sus propios intereses, nadie puede esperar de las élites gobernantes este cambio de perspectiva: de las relaciones internacionales a una política interior universal”*<sup>259</sup>

Es luminosa la determinación del estrecho engranaje que liga la transformación de la subjetividad individual (el cambio de *conciencia* de la población) con el nuevo orden de la prometida sociedad civil universal, de donde resultará la urgente *solidaridad civil mundial* (*Weltbürgerliche Solidarität*). Evocamos nuevamente las palabras de Ortega

---

<sup>258</sup> Este paso al límite de la gran emancipación se encuentra ya en el primer nihilismo ruso, precursor asombroso de nuestra ultramodernidad. Expresión temprana del más radical *individualismo específico*. Su manifestación más visible presenta aspectos de perfecta actualidad. “...el modo más sencillo de vestirse y en una despreocupada conducta: las mujeres nihilistas solían llevar el pelo muy corto, usaban gafas para afearse y subrayar su desprecio por la belleza y la coquetería; vestían trajes ordinarios que desafiaban la elegancia y la moda. Andaban varonilmente y fumaban para demostrar la igualdad de los sexos y afirmar su desdén por las reglas de las conveniencias sociales”. El nihilismo ruso que prospera entre la juventud ilustrada en torno a los años 60 y 70 del siglo XIX tiene como base “su *individualismo específico*. Surgió como una reacción contra todo lo que aplastaba en la Rusia de aquella época al pensamiento libre y al individuo, terminó por negar en nombre de la libertad toda obligación, toda traba, todas las tradiciones impuestas al hombre por la sociedad, la familia, las costumbres, los hábitos, las creencias y las convenciones establecidas”, alcanzando – añadiremos – a los elementos de la propia constitución subjetiva y personal. Cf. “Volin” Vsevolod Mikailovitch Eichenbaum *La revolución desconocida*. Campo abierto ediciones. Madrid. 1977. (2 vols.) Vol I. pág. 24 y ss.

<sup>259</sup> Habermas, Jünger citado por Lamo de Espinosa, Emilio. *Bajo puertas de fuego. El nuevo desorden internacional*. Taurus. Madrid. 2004, pág. 119

en 1908: “Solidaridad es toda agrupación política de ciudadanos que renuncian a sus divergencias ideales para defender sus conveniencias económicas comunes”

Al margen de las graves dificultades que esta concepción plantea<sup>260</sup>, en especial en relación a su momento culminante, nos limitaremos a notar que semejante cota supone un grado máximo de diferenciación interindividual, lo que hace difícil pensar medios suficientes de integración. La recurrente distinción entre formas de solidaridad mecánica y formas de solidaridad orgánica suele practicarse teniendo como horizonte esta imagen de la historia universal. La dialéctica que define este proceso se ha presentado una y otra vez, en el pensamiento social moderno, como una dialéctica cancelada por realización de esta cota límite, con la consecuente hipóstasis del Individuo<sup>261</sup>. Todas las ideologías del final de la historia (o de la “prehistoria”, en términos de Marx) comparten en alguna medida esta substancialización. Todas ellas habrán de contemplar las figuras metasubjetivas de integración comunitaria como vestigios históricos, en trance de *superación* ante las nuevas formas de cohesión interindividual o “personal” que se afirman, en este presente sin historia, a través de las actuales agencias de *solidarización* universal. Aunque sin haber dejado de contar con las más frías técnicas de la administración burocrática estatal.

En suma, desde el punto de vista que queremos esbozar se entenderá que cualquiera que fuera la fuerza capaz de modificar el estado presente del mundo se traicionaría de concebirse como portadora de alguna suerte de *sociedad* futura<sup>262</sup>. Por

---

<sup>260</sup> Hemos esbozado estos problemas en: *Antropología e Historia. Elementos para una crítica de la modernidad*. Juan B. Fuentes y Fernando Muñoz. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Vol. 64. Núm. 239. Enero-abril. 2008. pp. 27-52

<sup>261</sup> Así como puede hallarse en el liberalismo inglés la matriz básica en el despliegue de la nueva *sociedad* (cf. supra. nota 113) cabe encontrar en el conjugado empirismo británico, cuya figura más destacada sea quizás David Hume, la más exacta expresión del individualismo ontológico y político. Nada nuevo señalamos con esto y si Horkheimer avala nuestra precisión relativa a John Locke, M. Foucault nos avala en relación al empirismo. “Lo que aporta al empirismo inglés – digamos, lo que aparece a grandes rasgos con Locke – sin duda, por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que se define menos por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado, que como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles” (Foucault, M. *Nacimiento de la Biopolítica. Curso del Collège de France (1978-79)* Akal. Madrid. 2009, pág. 268-269). Suele citarse a este respecto el pasaje del *Tratado de la Naturaleza Humana* en que se lee: “Cuando una pasión no se funda en falsas suposiciones ni escoge medios insuficientes para el fin, el entendimiento no puede justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a un rasguño en mi dedo” (Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. II. § 3. sec. 3). El principio último, en que la elección se funda, es la sensación individual de placer o dolor o, mejor, de sufrimiento o gozo y este principio de una elección irreductible e intransmisible, atomística e incondicionadamente referida al sujeto individual constituye la idea moderna de *interés*. “Lo importante – decía Foucault – es que el interés aparece, y por primera vez, como una forma de voluntad, una forma de voluntad a la vez inmediata y absolutamente subjetiva” (Ibid. pág. 270). Foucault ha mostrado como el interés se convierte, a partir de este punto, en el fundamento – pese a responder a lógicas distintas – del sujeto de derecho en el comercio interindividual. La lógica del derecho y del interés formula la tensión entre el *ego* sustantivo – sujeto de interés – y su necesaria relación (externa) con los otros – a través del derecho –.

<sup>262</sup> La *sociedad* no es sustancia o forma en sí alguna. Es simplemente “una de las formas fundamentales del pensamiento burgués”. Asumir su forma es consentir esencialmente con dicho pensamiento, así “la sociedad se renueva mediante ataques aparentes a sí misma. El carácter impreciso de la sociedad – o,

nuestra parte, sin que podamos ahondar aquí en la cuestión, nos negamos a aceptar la señalada *visión* irenista y utópica que contempla la realización actual de la pacífica sociedad universal. Y nos negamos en nombre de una historia positiva que no nos permite asumir como un dato semejante *sociedad universal* integrada (*solidaria*) de individuos substantes, teniendo en cuenta que los presuntos centros de gobierno mundial, empezando por la Organización de Naciones Unidas, reconocen todavía a las Naciones Políticas como términos de su estructura y, pese a la apariencia ilusoria que una Asamblea General pueda inducir, estas naciones poseen muy diverso peso específico en semejante sociedad de naciones<sup>263</sup>.

Pareciera que, por el contrario, debiéramos hoy afirmar con Lipovetsky, que el “*avance de la cultura-mundo y la reafirmación de los particularismos nacionales son inseparables*”<sup>264</sup>. No parece discutible que los vencedores de la última gran guerra, bajo cuya paz vivimos, gozan de una presencia determinante en el organigrama de esta sociedad, así como no parece discutible que las nuevas potencias han hecho valer su carácter de tales<sup>265</sup>.

Lejos de la *paz perpetua* que iba a resultar de la *Era de la Crítica*, la historia y su dialéctica persisten, y acaso – esta es la cuestión – no sea del todo deseable, si es que resultara posible, su cancelación. Del mismo modo persisten bajo la apariencia de nuestras sociedades de *individuos substantes* (lo que lejos del eco abstracto de los términos alude a la terrible impotencia, incomunicación y soledad de la *turba solitaria* de millares de egos diminutos,) restos, o si se quiere vestigios arruinados, de formas de

---

*mejor dicho, su falta de carácter – comporta el que logre absorber en su interior aún las más virulentas de las negaciones de sí misma*”. (Jünger, E. *El Trabajador*. Tusquets. Barcelona. 1993, pág. 30). Es posible no consentir con la forma de la sociedad atendiendo al orden antropológico comunitario, diverso de la sociedad y de cuya disolución procede ésta.

<sup>263</sup> En ocasiones se presenta el proyecto de la Unión Europea como superación de la política del equilibrio de naciones (“westfaliano”). La Unión Europea constituiría una alternativa efectiva al sistema de las Naciones Unidas, basado en la soberanía compartida antes que en la soberanía política absoluta y su juego de equilibrios. La cuestión es la de la realidad que pueda reconocerse al proyecto europeo más allá de la tradicional confederación de Estados articulada sobre un mercado común. Basta una cuestión: ¿renunciarían Francia o Inglaterra a su lugar en el consejo de seguridad de las Naciones Unidas a favor de la presencia de la UE? Por lo demás, el órgano decisivo de la institución no es la Asamblea General sino el políticamente determinante Consejo de Seguridad, dominado por las cinco grandes potencias político-económicas del planeta y vencedoras de la última gran guerra. Al respecto es del mayor interés: Lamo de Espinosa, Emilio. *Europa después de Europa*. Academia Europea de Ciencias y Artes. Madrid. 2010.

<sup>264</sup> Lipovetsky Gilles, Juvin Hervé. *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Anagrama. Barcelona. 2011 pág.77. No sólo persistencia de las adscripciones nacionales, sino – muy notablemente – una revitalización muy particular de la religiosidad y una enfática identidad idiomática, forman parte del proceso de despliegue de la que llama Lipovetsky cultura-mundo, que no puede juzgarse semejante a la pretendida sociedad universal.

<sup>265</sup> Un magnífico ejemplo de la ingenua defensa de un *cosmopolitismo invertebrado*, con un final trágico y una profunda enseñanza, puede leerse en Zweig, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo* Acantilado. Barcelona. 2010 (reedición). Se trata de la profunda enseñanza de la imposibilidad de unión europea sobre la base de una *metafísica de la cultura*, más allá de su relativa integración económica como gran mercado común frente a terceras unidades en proceso de análoga integración. La cultura europea es todavía hoy el fantasma sobre el que se quiere fundar la unión que entretanto, se reconoce, ha perdido su alma. Cf. [http://elpais.com/elpais/2013/01/17/opinion/1358431678\\_706569.html](http://elpais.com/elpais/2013/01/17/opinion/1358431678_706569.html)

integración comunitaria cuya presencia, lejos de ofrecérsenos como un residuo inasimilable por la Sociedad Futura y la Nueva Era, se nos ofrecen como figuras de la resistencia y promesas de restauración<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> Léase en el sentido de una elaboración conjunta de *restauración, rehabilitación y reconfiguración* que analiza Sennett, R. *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Anagrama. Barcelona.2012 pp. 300 ss.

## 2. HACIA LA SOCIEDAD UNIVERSAL: CRISTIANDAD MEDIEVAL Y MODERNA “COMUNIDAD” INTERNACIONAL

### 2.1. PRESENTACIÓN.

“La burguesía ha arrancado a las relaciones familiares su velo emotivamente sentimental, reduciéndolas a meras relaciones dinerarias” (K. Marx)

El contenido de la Crítica que enarbolara la nueva clase social, desde el umbral de la modernidad, es sobradamente conocido. Se trata de lo que se llama pensamiento *ilustrado* y, contando con sus réplicas y revisiones recientes<sup>267</sup>, continúan siendo hoy las concepciones hegemónicas relativas al hombre y a la historia. Visible en los reducidos términos de las consignas políticas, que ofrecen en una frase un objetivo y un método, el contenido fundamental de la Crítica social podría formularse como una exaltación de la Razón (con la consiguiente humillación de la Fe reducida a Prejuicio<sup>268</sup>) que se venía abriendo paso desde los mismos comienzos del siglo XIV<sup>269</sup>. En suma: frente a la tradicional articulación Fe-Razón, la apoteosis de la Razón.

---

<sup>267</sup> Respecto del pensamiento ilustrado las referencias serían inagotables. Como referente clásico de un análisis ilustrado (neokantiano) de la Ilustración y una historia interna de su proceso nos limitamos a ofrecer una sola: Cassirer, Ernst. *La filosofía de la Ilustración*. FCE México. 2013.

Es de notar la recurrente concepción dualista radical, gnóstica y cátera, de la crítica ilustrada desde una instancia (*librepensadores, intelectuales, mundo de la cultura...*) que suele oponerse al objeto de su crítica como la luz a la sombra, el bien al mal, o la razón a la superstición y, finalmente, la izquierda a la derecha. Desde el siglo *des Lumières* a la revista *Clarté* – editada por H. Barbusse y R. Rolland – que buscó elaborar un nuevo universalismo de los intelectuales, capaz de construir la bóveda metapolítica (la citada *metafísica de la cultura*) que albergara una reconciliación entre los pueblos más allá de los Estados... *Au dessus de la mêlée*, según el famoso título de Rolland. Tras la cuestión late una posición metafísica fundamental, manifiesta en el radical anticristianismo de la modernidad. La metafísica contraria a la teología cristiana conduce al regreso – sobre el monoteísmo pluralista cristiano – del dualismo gnóstico y pagano. Ese anticristianismo ideológico es un momento de la liberación de los vínculos antropológicos comunitarios que acompaña al curso de la modernidad, según tratamos de mostrar.

Al respecto puede verse: Alfredo A. Abad T. Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad. En *ideas y valores* Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Número 142. abril de 2010. ISSN 0120-0062 Bogotá, Colombia, págs. 131-140: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/9347>

<sup>268</sup> Es evidente que las críticas a la hipóstasis de la razón no proceden únicamente de ámbitos conservadores o tradicionalistas. En especial Max Horkheimer y en general los autores vinculados a la llamada Escuela de Frankfurt representan la más visible oposición a esa sustantivación. No sólo la clásica *Dialéctica de la Ilustración* de (Th. W. Adorno y M. Horkheimer. (Trotta. Madrid. 2005), sino especialmente toda la obra de Horkheimer puede traerse aquí. Cf. *Anhelos de Justicia*. Trotta. Madrid. 2000. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002. *Sociedad, Razón y Libertad*. Trotta. Madrid. 2005. Sirva a modo de ejemplo: “La separación de la razón respecto de la religión representó un paso más en el debilitamiento de su aspecto objetivo y un grado superior de formalización, como claramente pudo verse en el período de la Ilustración” (Horkheimer Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002, pág. 53)

<sup>269</sup> La fuente procede del fondo de la Edad Media y es prácticamente contemporánea de Santo Tomás de Aquino (1224-1274), que afrontara la gravedad del averroísmo y su doble verdad sobre la constitución de la Cristiandad. Contemporáneo de Sto. Tomás es, en efecto, Duns Scoto cuya tradición continuaría Guillermo de Ockham. Pero el propio Dante escribe su *De Monarchia* hacia 1310, menos de cincuenta

*“La Ilustración levantó como bandera ideológica a la Razón, suponiendo que la Iglesia era irracional y supersticiosa. Y es principalmente a través de este ataque a la Iglesia católica como la Razón, en cuanto deladora del Altar, que arrastrará en su caída al Trono, alcanzaba su conexión con la izquierda política.”<sup>270</sup>*

Ahora bien, tras sus representaciones ideológicas, esta Razón moderna – singular y mayúscula – no tiene inicialmente otro referente real que el ejercicio de las ciencias físico matemáticas, cuyos procedimientos se busca aplicar a los fenómenos humanos – en particular a las sociedades históricas – a la espera de que los rendimientos aportados por las ciencias físico-matemáticas en el terreno técnico-productivo, puedan extenderse a los fenómenos antropológicos. Éstos quedarían análogamente resueltos, al ser sometidos a un tratamiento técnico y abstracto, que permitiría intervenir en las crisis históricas mediante las apropiadas ciencias y tecnologías sociales o humanas. Crisis históricas a las que la irrupción de la modernidad añadió una urgencia acuciante.

*“Pero la Razón fue utilizada de un modo mítico, sustantivada de modo alegórico, por no decir ridículo, personificada en una mujer con gorro frigio, exhibida en Nuestra Señora de París en la época del Terror. (...) Pero detrás de esa utilización mítica de la Razón, por los ideólogos y demagogos, estaba actuando una razón efectiva, que era la razón que estaba moldeándose en el proceso mismo de construcción de las ciencias modernas – la Mecánica, la Química, la Teoría Cinética de los Gases -. ”<sup>271</sup>*

Los aludidos rendimientos de las ciencias físico-matemáticas resultan asombrosos por su eficacia productiva, que no es ajena a la verdad. Las ciencias – “arcángeles del progreso” (S. Zweig) – no son meras construcciones proposicionales que se desenvuelven en el terreno del espíritu puro, sino construcciones operatorias

---

años tras la muerte de Santo Tomás y Juan de París elabora su *De potestate regia et papali* hacia 1302. La circunstancia histórica es otra, pero la crítica a la doctrina gelasiana de las dos espadas y la vieja cuestión de las investiduras definen, todavía en el XIV, las querellas recurrentes sobre la autoridad del papado, removiendo las cuestiones relativas a la libertad de conciencia, la primacía temporal o papal, la libre interpretación de la Escritura, la constitución conciliar de la Iglesia, el papel del laicado en el concilio... cuestiones tras las que la reforma luterana apenas añade algo significativo, baste recordar el *Defensor pacis* (1324) de Marsilio de Padua, como paradigma apenas prolongado por el reformismo luterano, y su muy temprana defensa del absolutismo político, luego extremado por Ockham. Cf. Von Gierke, Otto. *Teorías políticas de la Edad Media*. Huemul. Buenos Aires. 1963. pág. 127 y ss. Por su parte, Max Horkheimer contemplaba una tendencia a la que llama “formalización” de los elementos de la fe cristiana no ya sólo en la obra misma de Sto. Tomás sino, más allá, arraigada incluso en la identificación de Cristo y Logos en el cuarto evangelio. Pese a todo ello, ni siquiera la reelaboración ideológica de la religión, resultado de la escolástica, alcanzaría el grado extremo de reducción de la religión a mera ideología. Restaría, hasta el despliegue moderno de la razón instrumental, un núcleo de razón objetiva (según su terminología) en el pensamiento cristiano. Cf. *Panaceas universales antagónicas*. En *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002 págs. 95 ss,

<sup>270</sup> Bueno, Gustavo. *El mito de la izquierda*. Ediciones B. Barcelona. 2003. p. 102

<sup>271</sup> Bueno, G. Op. Cit. p. 104



ejercitadas entre medias de las poco angélicas técnicas y prácticas sociales humanas. Pero no es este lugar para esbozar siquiera una teoría de las ciencias, pese a que su concepción es determinante para la comprensión de la edad moderna, porque las ciencias son un contenido determinante de la modernidad misma. No en vano las presentamos como referente de la idea central de la modernidad, la idea de Razón. A la hora de expresar su lugar fundamental basta con señalar el efecto abrumador de las ciencias y sus tecnologías asociadas, un efecto al que alude la etiqueta histórica de *revolución industrial*.

*“...el gran objetivo del manufacturero moderno es, gracias a la unión de capital y ciencia, reducir la tarea de sus trabajadores al ejercicio de la vigilancia y la rapidez, facultades que rápidamente se pueden llevar a la perfección en el adolescente”<sup>272</sup>*

Esta revolución productiva – científicamente fundada – supone una transformación, no sólo un cambio de escala, sin parangón en el curso histórico. Se trata de una transformación que arroja problemas sociales que, finalmente, pretenderán ser *homeopáticamente* resueltos merced a las nuevas ciencias naturales del hombre<sup>273</sup>.

Trataremos de definir en lo siguiente – entendida la íntima conjugación entre producción, comunicación y subjetividad – el significado antropológico de la modernidad. Guardamos la esperanza de que la potencia y la índole de esa transformación, que la productividad industrial moderna y la expansión masiva del consumo esconde, pueda medirse con alguna precisión a la luz de la parte antropológica de estas páginas.

La transformación moderna tolera su comparación únicamente con la llamada *revolución neolítica* que inaugura la historia misma y tiene, a nuestro juicio, la forma de una *inversión*. A tematizar dicha inversión se orienta ahora nuestro esfuerzo.

## 2.2. LA INVERSIÓN DEL MUNDO: MERCADO – SOCIEDAD.

La revolución industrial – que alberga en su seno el motor productivo de las ciencias modernas que, a su vez, se desarrollan al compás de esa misma producción a cuya

---

<sup>272</sup> Ure, Andrew. *Philosophy of Manufactures* (1835). Citado en Edward Palmer Thompson. *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832*. Laia B. Barcelona. 1977. Vol. II. pág.253. Citado asimismo en Coriat, B. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid, 1991, pág. 16

<sup>273</sup> Las ciencias abrazan no sólo el momento productivo o radial del campo antropológico, sino también y fundamentalmente, el momento práctico o circular, (al que reducen el momento angular): “Los prudentes consejeros que otrora ponían los límites de la sabiduría a la presunción del príncipe ya no tienen nada que ver con esos expertos económicos que están surgiendo y cuya tarea es decir con veracidad a un gobierno cuáles son los mecanismos naturales de lo que éste manipula” ( Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978/1979)* Akal. Madrid. 2009, pág. 30)

aceleración contribuyen – puede presentarse de un modo esquemático aludiendo a la perfecta *inversión* que realiza. Se trata de una *inversión* que pudiera contemplarse de modo ingenuo, reduciéndola a lo que se pretende un terreno especial – meramente *económico-técnico* – de las sociedades modernas, pero que ha de verse como una inversión de alcance ontológico o una inversión real. También este fenómeno radical suele ser expresado en estrechos términos económicos.

*“Existe una diferencia substancial entre el tipo de economía agrícola en que las ventas al exterior son marginales u opcionales y aquel cuya suerte depende de ellas; y para considerarlo desde otra perspectiva, entre aquellas obsesionadas por el espectro de una mala cosecha y su consiguiente carestía y aquellas otras obsesionadas por lo contrario, es decir, por una superproducción o por una repentina competencia y un colapso de los precios”*<sup>274</sup>

Pero la citada “diferencia substancial” no supone, decíamos, una simple diferencia parcial o simplemente cuantitativa, que afectara únicamente al terreno económico o productivo, dejando intactas otras dimensiones de la vida humana, sino que supone una transformación histórica de magnitud incomparable, que alcanza en profundidad a la íntegra estructura de las sociedades históricas. **Y si puede contemplarse como fenómeno estrictamente económico, se debe a que consiste en la perfecta reducción económica de toda otra dimensión antropológica.**

Es ésta, justamente, la índole de lo que Karl Polanyi llamara la “falacia económica” que nos conduce a pensar en términos estrechamente económicos el curso histórico, oscureciendo nuestra visión de los diversos usos antropológicos que las comunidades humanas han hecho de la economía. En efecto, los medios económicos han sido integrados por las distintas comunidades humanas en sus diferentes contextos antropológicos de modo asimismo muy diverso. Sólo desde la emergencia de la sociedad, de cuyo proceso histórico resulta la reducción económica del mundo, puede llegar a hacerse invisible o juzgarse irrelevante (superestructural) cualquier dimensión no económica de la existencia antropológica.

Hemos de precavernos, sin embargo, contra esa *falacia económica* (K. Polanyi) que nos envuelve ocultándonos el carácter histórico de la sociedad económica contemporánea, con el consiguiente efecto práctico consistente – por decirlo sumariamente – en la continuidad “natural” (a modo de “destino del hombre”) de la sociedad de mercado<sup>275</sup>.

---

<sup>274</sup> Hobsbawm, Eric. J. *La era del capital 1848-1875*. Crítica. Barcelona. 2003 p. 184

<sup>275</sup> Y se continúa, ya sea bajo la forma de un mercado libre (capitalismo de libre empresa) o ya sea bajo la forma de un capitalismo de Estado, según la estricta conjugación de Estado y Mercado, política y economía, que ha fraguado el proceso de la modernidad. A este respecto la mutación reciente que algunos detectan (véase la consideración que ofreciera recientemente [E. J. Hobsbawm](#)) no alcanza el terreno de los elementos.

Como apuntábamos arriba la *sociedad* resulta históricamente de un proceso de absorción de toda estructura comunitaria por la forma del Estado y su dioscúrico Mercado. Así pues, *la transformación está lejos de ser específicamente económica, aunque resulta ser una reducción económica de la integridad de la existencia*. Estamos ante una inversión asombrosa capaz de hacer, según fórmula chestertoniana, que el mundo nos haya dado la espalda<sup>276</sup>.

Insistimos en delatar la falacia económica: si algo nos induce a juzgar económica la metamorfosis moderna es que el orden resultante no concede otra realidad que la económica. Pero el punto de partida, no hemos de olvidarlo, se encuentra en un estado del mundo donde la actividad económica estuvo profundamente integrada en la vida común:

*“Los artesanos eran considerados como empleados de la comunidad y estaban no sólo habilitados, sino también obligados a trabajar exclusiva o inicialmente para la comunidad y sus miembros; o tenían que librar cierta cantidad de trabajo en calidad de deberes o se les fijaba un precio. La utilización de la propiedad común que se les permitía hacía posible su labor y se consideraba una compensación. Constituía una especie de pago. Según la forma de pensar propia de la comunidad, aquello que hemos considerado como utilización de la tierra común para efectuar los reintegros por servicios especiales a la comunidad, se considera también como uso de los bienes comunes para la satisfacción de las necesidades inmediatas de todos. Jefes, oficiales y siervos, así como artesanos empleados, son gravados con algún cometido por la totalidad del grupo, con lo cual resultan útiles a la comunidad total e individualmente”*<sup>277</sup>

El efecto más inmediato y fundamental de esta inversión por lo que toca al objeto de estas páginas, consiste en la realización tendencial y paulatina de las sociedades de individuos: sociedades democrático-inorgánicas – de “solidaridad mecánica”<sup>278</sup> – que sirven de referente a las doctrinas individualistas aludidas arriba. Se trata de lo que hemos de llamar propiamente *la sociedad*.

Trataremos de ver cómo ese efecto se realiza incidiendo negativamente sobre la unidad familiar, que es el núcleo último de la realidad comunitaria. Se trata – insistimos – de una transformación que nace del plano productivo, o de la dimensión

---

<sup>276</sup> Una transformación capaz, en efecto, de llevar al mismo *Defensor Fidei* al límite de la desesperanza: “Yo experimento, más bien, lo que ellos llamarían desesperanza porque sospecho que lo que ha sido revertido es prácticamente todo” Chesterton, G. K. *Por qué soy católico. II. Cuando el mundo dio la espalda*. El Buey Mudo. Madrid. 2009. p. 476. (subrayado mío)

<sup>277</sup> Gierke, O. *Das deutsche Genossenschaftrecht, Zweiter Band: Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs*. pp. 239 y ss. Según aparece citado en Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009. pág. 31

<sup>278</sup> En los términos de E. Durkheim hablaríamos aquí, al contrario, de “solidaridad orgánica”. Las razones del uso inverso que hacemos de la distinción durkheimiana son de interés aunque prolijas; serán aludidas posteriormente.

tecno-económica de la sociedad, pero que amenaza con reducir el conjunto del cuerpo social a esa única dimensión tecno-económica y su correspondiente gestión política. Entendemos estar haciendo una observación ordinaria. Ya en 1955, al límite de sus días, escribía Ortega:

*“Todo ello nos hace ver cómo la colocación prominente de la producción en la vida colectiva procede no sólo de haber crecido su propia importancia sino de que otras formas de actividad se han debilitado y no tienen hoy fuerza bastante para controlarla (...).*

*La fábrica, la casa de comercio, la agencia de propaganda, el servicio de transportes son hoy los órganos principales del cuerpo social. Es de notar en contraste con esto, la debilitación que sufre la familia. El hecho de que casi todos los gobiernos se esfuercen en protegerla demuestra que necesita auxilio, que padece astenia. Dondequiera – y me refiero sobre todo a las clases sociales que llamaban superiores – la vida familiar va siendo reducida al mínimo y ello, primordialmente, por una razón económica que nos hace revivir con energía la etimología de la palabra (...). No parece fácil que se pueda contrarrestar esta volatilización progresiva de la familia.”<sup>279</sup>*

La inversión que señalamos constituye una verdadera rotación ontológica: si ya el neolítico se caracterizó por una productividad capaz de proporcionar un excedente, que inicia una lenta suspensión de las condiciones bioecológicas de equilibrio entre la comunidad humana y el medio, la superproductividad moderna supone la plena *neutralización* de toda forma de medio bio-ecológico<sup>280</sup>. El entorno llegará a ser gestionado según los mismos principios racionales –científicos– que definen la moderna producción. Se tratará de *conservar* el medio, pero en el mismo sentido en que se *conservan* (se despejan y reconstruyen) científicamente las reliquias de viejas

---

<sup>279</sup> Ortega y Gasset, J. Obras Completas. Volumen X. (Obra póstuma) *El fondo social del management europeo*. (1955) pág. 444.

<sup>280</sup> Los signos de esta inversión a los que aquí aludimos – la ley de los mercados y la extinción del campesinado – constituyen momentos de inflexión del creciente proceso de racionalización económico-técnica de la vida humana o, por expresarlo de otro modo, de reducción económico-política de la existencia antropológica. F. Taylor pretende que la aplicación a gran escala del *scientific management* supondría una reducción asombrosa de costes con la consiguiente ampliación del mercado – interior y exterior – lo que supondría acabar con la pobreza. Sería posible pagar salarios más elevados – recuérdese la estrategia fordiana de los *five dollars day* – disminuyendo las horas de trabajo (aunque intensificando extremadamente el rendimiento merced al análisis de los tiempos y los movimientos) mejorando las condiciones de trabajo y de vida doméstica de los trabajadores. Tras esta certidumbre se encuentra justamente la validez de la ley de Say: con el mismo aumento de la productividad estaría garantizada la “realización” misma de las mercancías. Por su parte el salario creciente, en el contexto de la producción en masa con la formación de grandes concentraciones industriales y urbanas, servirá para garantizar la una reconstitución de la fuerza de trabajo a través de condiciones mercantiles, frente a las condiciones domésticas de reconstitución de la fuerza de trabajo. El nuevo escenario de la vida aleja al obrero del medio rural o semirural (semicampesino) del que obtenía – en condiciones no mercantiles – buena parte de sus medios de vida. La extensión de la producción en masa a sectores industriales productores de esos “medios de vida” (fundamentalmente la industria de la alimentación) tenderá a hacer disponibles esos medios de vida únicamente a través del dinero, en suma, del salario.

civilizaciones históricas humanas, y en todo caso *como un producto más de la tecnología humana*. Se alcanza así el paroxismo de la apoteosis antropológica involucrada en la rotación de las posiciones relativas de Dios y el Hombre en la ontología de la modernidad.

Ahora bien, si esa pretendida producción de la totalidad de la realidad por parte de la actividad económica humana, científicamente fundada, no se alcanza – y no puede alcanzarse – acabará segregando un concepto negativo y oscuro del cosmos, en cuanto que finalmente inasimilable por la potencia productiva humana, bajo la idea de *naturaleza*. La idea de un fondo y fuente de realidad inalcanzable e intratable.

En todo caso, este magnífico crecimiento económico convertido en fin último y objetivo exclusivo de la actividad política y la vida social, ha conocido tras las guerras mundiales incrementos sucesivos, anunciados ya por los incrementos multiplicativos que siguieron a las grandes crisis del siglo XIX y comienzos del XX. La nueva naturaleza de la transformación histórica ligada a esta productividad, aparentemente infinita, ha sido notada una y otra vez, e incluso de un modo obsesivo tras las grandes guerras. Ha sido, asimismo, contemplada desde múltiples facetas cuya unidad no concede distinción real alguna: crítica social, formación política, economía de mercado, final de la historia... figuras cuya unidad puede cifrarse en el más hondo despliegue del *nihilismo* moderno.

El fenómeno nos interesa aquí por sus efectos sobre una institución – el parentesco – contemporánea de la historia misma y, en especial, sobre la configuración medieval y cristiana de la misma. Las viejas figuras del parentesco han quedado indudablemente modificadas por la gran transformación. Pero esta atención a sus efectos sobre la institución familiar no puede ejercerse con completa desatención hacia la significación general de la *inversión* que mencionamos y a la que aludimos en lo que sigue. Acaso porque el efecto sobre los elementos de la comunidad sea el efecto determinante de la inflexión definitiva que define el curso (terminal) de la modernidad.

Por lo que toca a la enorme significación del fenómeno aludido, son numerosos los autores que coinciden en señalar la naturaleza singular de la ocasión. Eric J. Hobsbawm señalaba:

*“El cambio social y de mayor alcance de la segunda mitad de este siglo (XX) y el que nos separa para siempre del mundo del pasado, es la muerte del campesinado. Y es que, desde el Neolítico, la mayoría de los seres humanos había vivido de la tierra y de los animales domésticos o había recogido los frutos del mar pescando”*<sup>281</sup>

Pero la muerte del campesinado, en términos generales un vestigio neolítico, indica la desaparición *definitiva* de una vieja forma de relación con la *tierra*, de una vieja concepción del sentido del *cuerpo*, del *trabajo* y la existencia compartida, de una

---

<sup>281</sup> Hobsbawm, Eric. J. *Historia del siglo XX*. Crítica. Barcelona. 2004. p. 292

concepción general acaso tan vieja como la historia. Pero el fin de la figura del campesino esconde, más específicamente, la negación de la comunidad. No en vano los campesinos pudieron ser vistos como exacta contrafigura del naciente *ciudadano cosmopolita*, auténticos *“habitantes de la tierra”*.

*“Impresión general sobre los campesinos: nobles que se han refugiado en la agricultura, donde han organizado su trabajo de un modo tan sabio y humilde que encajan sin fisuras en el conjunto y se pasan la vida a salvo de bandazos y mareos, hasta que mueren entre bienaventuranzas. Verdaderos ciudadanos de la tierra”.*<sup>282</sup>

El fin del campesinado encierra, en suma, una revolución profunda que afecta a las concepciones tradicionales del trabajo, de la tierra y de la riqueza, y nos aleja para siempre de un concepto substancial de la tierra, presente en las viejas ciudades medievales desde el siglo X, y que también desde entonces conoce un lento proceso de erosión.

*“...la tierra, inmovilizada por la pesada armadura de los derechos adquiridos que pesaba sobre ella, no podía ser comercializada, adquirir un valor mercantil o servir de base al crédito”*<sup>283</sup>

Es esa concepción la que, en efecto, empieza a ser vencida desde muy pronto (nos atreveríamos a afirmar desde el mismo fondo altomedieval) por un proceso que culmina en la perfecta desaparición del campesinado<sup>284</sup>. Esta desaparición es signo profundo de una modernidad fundada en “la ficción mercantil aplicada al trabajo y a la tierra”, y que llegará a “transformar la esencia misma de la sociedad humana”<sup>285</sup>. Porque la inversión que mencionamos expone y sustantiva la actividad económica, tradicionalmente envuelta por el tejido comunitario, hasta reducir o absorber toda dimensión antropológica de suerte que lo subordinado queda terriblemente sobrepuesto, según la inversión que venimos detallando.

---

<sup>282</sup> Kafka, F. citado por Wagenbach, Klaus. F. Kafka; una biografía. En Kafka, F. Obras Completas Vol. I. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. Barcelona. 1999. pág. 150 (subrayado mío)

<sup>283</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la Edad Media*. Altaya. Barcelona. pág. 105

<sup>284</sup> Sin duda ha sido, Rousseau – el primer gran crítico de la idea ilustrada de motivación y del consumo de lujo, de la sociedad ocupada y, en definitiva, de la idea moderna de trabajo – el primero en atender a esta transformación y en proponer una utopía campesina. La Clarens de *La nueva Eloisa* es una comunidad rural que representa un paisaje ideal.

*“El trabajo en el campo es agradable, no hay nada lo suficientemente penoso en el como para movernos a compasión (...) Es la primera vocación del hombre, le recuerda una imagen agradable a su mente y a su corazón, todos los encantos de la edad de oro. La imaginación no permanece fría ante el espectáculo de la labranza y de las cosechas. La simplicidad de la vida pastoril y campesina siempre tiene algo que nos conmueve. Cuando se contemplan los prados poblados de gentes que faenan y cantan y los rebaños esparcidos en lontananza, de manera inconsciente uno se siente enternecer sin saber por qué. Así, una vez más, la voz de la naturaleza ablanda nuestros duros corazones”* (Rousseau, J. J. *La nueva Eloisa*. II, 233)

<sup>285</sup> Polanyi, K. *El sustento del hombre*. Capitán Swing. Madrid. 2009, p. 63

La multiplicación de la productividad y la aparejada escalada del comercio – o la escalada comercial y la consiguiente explosión productiva – no pueden juzgarse meros incrementos cuantitativos. Tanto menos cuando el comercio, en el que consiste la *venta al exterior* que socava la estructura feudal, encuentre su límite en la actual *globalización* capaz ya de negar todo *exterior*.

*“El campesino – según se ha señalado – no dirige una empresa en el sentido económico; maneja una casa, no un negocio”. El agricultor por su parte, dirige principalmente “una empresa comercial combinando los factores de producción adquiridos en un mercado para adquirir una ganancia vendiendo ventajosamente en un mercado de productos”. Pero aun entre agricultores, especialmente entre aquellos que han surgido gradual y lentamente de una sociedad precapitalista, hay grados de racionalidad económica.”*<sup>286</sup>

Vemos en esta transición de larga duración del campesino al agricultor, con el consiguiente fin del campesinado, el signo de la perfecta suspensión de una morfología histórica *comunitaria*, porque campesinado y comunidad resultan inseparables. El campesinado es, en efecto, inasimilable por el nuevo orden, como supieron ver los revolucionarios modernos. Inasimilable, para terminar por el principio, por el orden que ha exaltado la Razón, máscara de la Producción y del Comercio<sup>287</sup>.

Acaso podría servirnos como símbolo y clave de la citada **inversión** superproductiva la conocida **ley de Say** (1803). En efecto, la *rotación completa de la relación entre producción (oferta) y consumo (demanda)*, definida por J. B. Say (1767-1832), supone una profunda alteración del campo antropológico, que no puede dejar incólume a una institución fundamental de dicho campo como es el parentesco o, en particular, la familia. Se trata de una inversión de alcance real que produce una

---

<sup>286</sup> Hobsbawm, E. J. y Rudé, G. *Revolución industrial y revuelta agraria. El Capitán Swing*. Siglo XXI. Madrid. 2009, pág. 30

<sup>287</sup> La reducción de la tierra, el trabajo y el dinero a la condición de mercancías y sus fundamentales efectos sobre la estructura misma de la existencia antropológica ha sido analizada por K. Polanyi. Cf. Polanyi, K. *La Gran Transformación*. Ediciones de la Piqueta. Madrid. Polanyi, K. *El sustento del hombre*. Capitán Swing. Madrid. 2009. Por lo que toca a la desaparición del campesinado no hace falta insistir en la postguerra mundial como punto de inflexión a escala mundial. Un solo dato: en 1900 y para los Estados Unidos de América todavía un 37,5 % de la ocupación refería a la agricultura, en 1940 el número de trabajadores agrícolas comienza a decaer hasta alcanzar en 1980 un porcentaje – decreciente – de tan sólo el 2,7 % de la población laboral. Y, es preciso, además, entender la diferencia real fundamental entre el campesino y el productor agrícola moderno. El fin del campesinado es un efecto fundamental de la gran transformación moderna que lejos de conducir a una “sociedad comunal”, “en la que la unidad es la comunidad y no el individuo...” según juzgaba Daniel Bell en los años setenta conduce, a nuestro juicio, a una radicalización del proceso social analítico a escalas infra-individuales o subatómicas. Pese a todo, es relativamente reciente la conciencia por parte de la sociología, del lugar nuclear del campesino en la comunidad antropológica. El campesino señala a la *forma radical de resistencia* (*katechon*) al proceso de la modernidad, por ello puede volver a encontrarse en su figura una alternativa revisable a nuestro orden moderno. El campesino es el resistente último y ya vencido de la substantivación económico-técnica. Véase, por ejemplo: Pérez-Vitoria, Silvia. *El retorno de los campesinos. Una oportunidad para nuestra supervivencia*. Icaria. Barcelona. 2010.

completa transformación del mundo antropológico pero que procede lentamente a través de mutaciones de aparente rango menor. Son pequeñas transformaciones “que caminan con pies de paloma” las que dominan el mundo.

Aludimos a modificaciones parciales del trabajo y de sus gestos. Sirva como ejemplo el abandono de la producción por encargo en nombre de una producción normalizada – de menor calidad, *prêt à porter* – pero que resulta más eficiente y permite reducir los precios. Esta producción normalizada – el llamado sistema de *confection* – induce una verdadera conmoción puesto que involucra, casi inadvertidamente, una degradación en la cualificación del trabajo pero a la vez un incremento de la escala productiva y con ello un aumento notable de la división del trabajo y el *primer paso en dirección a la producción doméstica sobre base industrial y bajo gobierno del comerciante*. Se abre así el rumbo a una productividad absorbente que acabará produciendo la demanda misma a la que, sólo en principio, responde. Se tratará, en suma, de producir escasez – demanda – en mitad de la abundancia – oferta –. Una leve transformación del mismo orden, aunque a escala multiplicativamente ampliada y relativa al terreno más propiamente comercial, es el hallazgo de Malcolm McLean en 1956: el contenedor o *container*<sup>288</sup>. Un hallazgo que suele posponerse a los avances telemáticos a la hora de explicar la intensificación del comercio mundial en nuestros días, pero que silenciosamente supone una verdadera multiplicación del tráfico comercial a escala mundial.

Pues bien, atentos al plano en que se acumulan estas mutaciones de apariencia menor, no establecemos cesuras esenciales entre la sociedad preindustrial, industrial y postindustrial. Insistimos en reconocer una honda continuidad de dirección entre la caja de McLean y el sistema de confección. Ambos promueven sobre esta misma dirección una *inversión* del sentido, resultado de un lento curso multisecular que alcanzó a mediados del siglo XX su punto de no retorno o su grado de saturación.

Pero el proceso de larga duración de cuya culminación podrían servir como símbolos los que hemos referido: la conocida ley de Say o bien la extinción del campesinado<sup>289</sup>, es un proceso lento que parte de la creciente extensión del comercio (entendido substantivamente como *comercio a larga distancia*) en el entorno de una estructura comunitaria notablemente firme: la Cristiandad medieval. Referimos a un comercio que supera los límites estrechos del comercio local. Límites estrechos forzados, según nos arriesgamos a sostener, por la concentración de la población ante la gran agresión vivida en el entorno del primer milenio.

Las comunidades feudales y patronales – estrechamente agrupadas – se caracterizaron en ambos casos por mantener sus mercados – relativamente aislados y separados – sujetos a normas tradicionales de suyo no económicas. Se trata de formas de economía sustantiva – en términos de Karl Polanyi – frente a la economía “formal”

---

<sup>288</sup> Levinson, Marc. *The Box. How the Shipping Container Made the World Smaller and the World Economy Bigger*. Princeton University Press. 2006

<sup>289</sup> Dos momentos – ley de mercados y extinción del campesinado – del mismo proceso.



en la que el mercado se libera o se emancipa, en el largo proceso que rastreamos, de las mentadas limitaciones o sujeciones antropológicas.

Semejantes “economías sustantivas” pueden entenderse como referente de la concepción aristotélica de la economía, que puede encontrarse en la *Política*. Allí Aristóteles señala que, una vez satisfechas ciertas necesidades elementales de sustento, la demanda se atenuaría al extremo. Llegados al punto de satisfacción de tales necesidades podría darse por superada toda escasez económica y sólo una importante confusión moral, relativa al sentido de lo que sea una “buena vida” en cuanto que se orientara de modo predominante al lujo, podría generar nueva escasez o incremento de la demanda. Desde el enfoque aristotélico, la moderna inversión que supone una forma históricamente inédita de producción de la escasez habrá de esconder una notable confusión moral acerca de la vida buena.

*“...nos hemos acostumbrado de tal modo a considerar la escasez como la norma, que pocos de nosotros pensamos qué motivaciones y principios de conducta deberían imponerse en un mundo de abundancia”<sup>290</sup>*

La ley de Say señalaría, en resumen, el punto en que la producción ha envuelto íntegramente a la demanda; de suerte que la producción de la demanda significa la inflexión – en sentido estricto – sobre la que pivota la inversión a la que venimos aludiendo. Cuando la demanda es producida, al objeto de ser posteriormente sólo pseudo-satisfecha e inmediatamente incrementada, se está dando paso a sociedades definidas por la contradicción demoledora entre un mercado pletórico de bienes y una escasez creciente. Y creciente, además, al ritmo mismo en que crece la producción que habría de satisfacerla. Esta dinámica tiene tras de sí, como recuerda Aristóteles, una importante confusión moral relativa al sentido de una *buena vida*. Semejante confusión ha servido a la absorción de la integridad del campo antropológico por la categoría económico-política.

Ahora bien, sólo contando con una comprensión ajustada del lugar que la producción y sus resultados juegan en la constitución y sostenimiento de la tradicional realidad humana podríamos llegar a adquirir una noción de la enorme significación de esta inversión. Por esta razón nos ha resultado obligado acudir a una interpretación de la función o del valor de la producción (la distribución y el consumo de bienes) en la configuración del campo antropológico. Interpretación cuyo esbozo abre estas páginas. Este problema antropológico fundamental está siempre presupuesto en los análisis sociológicos de modo que, pese a desbordar nuestro objetivo inicial, nos pareció inexcusable ofrecer una aproximación al mismo a la hora de dar razón de la

---

<sup>290</sup> La cita procede de un libro de enorme interés en relación al asunto que aquí tocamos y, en general, en relación a un nuevo orden post-capitalista, acaso efectiva y substancialmente post-moderno: Skidelsky Robert y Skidelsky Edward. *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una “buena vida”*. Crítica. Barcelona. 2012, pág. 18

mencionada inversión histórica y de sus efectos sobre los restos comunitarios de la vida humana y, en especial, sobre la familia. A este objetivo apunta la parte primera, dedicada a esbozar los fundamentos antropológicos de nuestra posición.

Para quienes hemos vivido en medio de la explosión productiva de la postguerra mundial es difícil desprenderse de una estimación superficial de los productos de la industria, que pasan fugazmente por nuestras manos. Esos productos a los que aludimos bajo el título de *enseres* y cuyo valor está opacado para todos los que hemos vivido en el tiempo pleno del “*gigantesco consorcio, el gran almacén y los departamentos de ventas organizados por las grandes industrias*”, el tiempo pleno de la “*administración y gestión de empresas científicamente dirigidas*” (M. Horkheimer). En suma, diríamos, en el tiempo de la perfecta desacralización del mundo, posterior a la última Gran Guerra.

Las fechas de la absorción de cada país por este huracán productivo pueden estar sujetas a discusión: parece aceptable que España ingresa en este orden hacia fines de los años cincuenta y primeros sesenta, en cualquier caso bajo las condiciones políticas de la paz franquista. El progreso económico que conoce la España de los años sesenta ha sido continuado, con las consabidas crisis de ciclo, hasta el mismo día de hoy. En Europa y USA el proceso es muy anterior, pero ha conocido su inflexión crítica tras la última gran guerra. Es cierto, sin embargo, que en la vanguardia europea y americana de la modernidad, el proceso está anunciado desde mucho tiempo antes. Las grandes áreas de *consumo íntegramente desacralizado* aparecen en Francia (*Au Bon Marché*), Gran Bretaña o USA (*Whiteley’s Universal Emporium* o *Wanamakers*) o Alemania (*Kaufhaus des Westens – KaDeWe*) ya antes de la primera guerra mundial, en plena inflexión *modernista* de las grandes urbes cosmopolitas del fin de siglo. Su presencia entre nosotros ha sido más tardía, pero no menos eficaz<sup>291</sup>.

Naturalmente la génesis histórica del proceso llevaría a remontarnos al siglo XV o XVI y a las reformas de todo orden que inauguran la modernidad temprana. Insistimos, sin embargo, en señalar una inflexión crítica del mentado curso de la inversión moderna en la inmediata postguerra mundial. Entendemos que las fechas aludidas señalan una frontera determinante en la velocidad – continuamente

---

<sup>291</sup> De hecho el proceso de transformación de las tiendas fijas, en galerías o pasajes y de éstas en tiendas múltiples y, finalmente, en Grandes Almacenes, es anterior al siglo XX y también ha tenido su reflejo en España. En efecto, entre nosotros los Grandes Almacenes *el Siglo*, surgen en 1881 a partir de una gran tienda de cortinas y taller de sastrería. Sus propietarios importan técnicas de venta y marketing de los EE. UU y de Francia, siguiendo el modelo de *Au Bon Marché*. La tienda de dos plantas de 1881, tenía cinco niveles a final del siglo. En 1940 era ya una cadena con tiendas en diez ciudades españolas. Pero ya había habido una primera gran cadena española que en 1880 tenía sucursales en Barcelona, Madrid, Cádiz y Sevilla. Se trata de la cadena *El Águila*.

España no suele mencionarse en la historiografía relativa al origen y despliegue de esas formas comerciales ultramodernas que fueron los grandes almacenes. Esta ausencia es notable, dado que su posición en este despliegue aunque no es pionera, tampoco es secundaria o irrelevante. Al respecto puede verse el reciente estudio de Cruz Valenciano, Juan. *El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX. Siglo XXI*. Madrid. 2014. En especial su capítulo IV *El buen tono y la cultura de consumo*. pp. 161-221.

acelerada – con que los productos de consumo son usados, gastados, desechados o absorbidos por la creciente masa de consumidores. Por lo demás, se trata de una cesura reconocida comúnmente y desde hace décadas<sup>292</sup>. Tal inflexión no refiere únicamente al nuevo incremento de una productividad, que ha conocido continuas escaladas en los últimos dos siglos. La aludida novedad remite especialmente a una nueva forma de consumo que hemos llamado *individual, lúdico-libidinal y de masas*<sup>293</sup> y que supone no una productividad explosiva, sino también la consiguiente circulación universal y masiva con su eco inmediato sobre las formas del consumo. Formas de consumo que, resultado de esta reciente inflexión económica, constituyen un último avance sobre las estructuras de integración comunitaria, capaces de negar de modo pleno la forma de vinculación, heredada del fondo de nuestra historia, que define las relaciones familiares. Supone, a nuestro juicio, la culminación del proceso de inversión y por lo mismo una paradójica forma de contracción del tiempo histórico y de perfecta desacralización de la existencia antropológica. Al respecto no deja de sorprender la potencia filosófica escondida en las palabras, de tono profético, de G. K. Chesterton:

*“Cuatro días antes de la aparición de la apasionada crítica del Yorkshire Post, el creador del Padre Brown había estado explicando el cosmos al arremeter contra la “próxima herejía”. Chesterton afirmaba que tal herejía “va a ser sencillamente un ataque a la moralidad y en particular a la moralidad sexual”. No iba a venir “de algunos socialistas sobrevivientes de la Sociedad Fabiana, sino de la exultante energía vital de los ricos resueltos a divertirse por fin, sin Papismo, ni Puritanismo, ni Socialismo que les contengan”. Era una herejía mucho más peligrosa que la débil teoría del colectivismo, ya que, a diferencia de ésta, llamada al fracaso por carecer de raíces auténticas en la naturaleza humana, estaba enraizada en las profundidades abismales de la raza humana. Era una herejía “cuya flor es la lujuria de la carne, la lascivia del ojo y el orgullo de la vida”. El hombre que no puede verla era “incapaz de contemplar por la calle los signos celestiales”, una nueva clase de señales del cielo: “La locura de mañana no está en Moscú, sino mucho más en Manhattan, la mayor parte se encontraba en Broadway y ya está en Picadilly”.*

*Afirmaba que esta nueva explosión de promiscuidad había secundado anteriormente la herejía del materialismo de los siglos dieciocho y diecinueve...*<sup>294</sup>

<sup>292</sup> Son numerosos los trabajos relativos a la mutación que mencionamos, acaso resulte especialmente representativa la obra de Daniel Bell *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Alianza. Madrid. 1976. Una obra que viera la luz originalmente a comienzos de la década de los 70. Beatriz Preciado ofrece una notable cronología en las primeras páginas de su *Testo-Yonqui* (Espasa. Madrid.) de lo que nombra *era fármaco-pornográfica* y que coincide en el tiempo con la inflexión que señalamos.

<sup>293</sup> J. B. Fuentes-F. Muñoz Op. Cit. 2008. No deja de resultar interesante, pese a las objeciones que nos merecería en otros aspectos, la aludida determinación por parte de Beatriz Preciado de lo que ha llamado *Era Fármaco-Pornográfica*, cuya datación coincide con la inflexión a la que aludimos aquí. Cf. Preciado, B. *Testo-ynqui*. Espasa. Madrid. 2008

<sup>294</sup> Pearce, Joseph G. K. Chesterton. *Sabiduría e Inocencia*. Encuentro. Madrid. 2009. pág. 414

Por nuestra parte y por el momento dejamos de lado cualquier estimación del proceso que señalamos, limitándonos a definir su curso. Ahora bien, cuando introduzcamos un juicio al respecto será de modo interno, en cuanto que dicho juicio es parte inexcusable de nuestra argumentación, en la medida en que se quiere fundada en una concepción normativa y estimativa de la realidad antropológica misma. No se trata de violar gratuitamente el “distanciamiento valorativo”, sino de la interna necesidad lógica de la estimación misma, lo que pone en entredicho tanto las tópicas exigencias de la *wertfreiheit*, cuanto las críticas de los defensores de la llamada “falacia naturalista”, la falacia de la cual “falacia” quisimos desenmascarar arriba<sup>295</sup>.

*“Quien “contempla fríamente”, sin la menor contaminación emocional, el supuesto despliegue futuro de determinadas configuraciones dadas de algún modo en nuestro pretérito y que permanecen en el presente (...) no por ello las contempla más “racionalmente”, lo que ocurre sencillamente es que no se ve implicado (acaso de modo irracional) en el proceso de su desarrollo, y que mantiene una actitud contemplativa, (...) y no práctica. Una actitud contemplativa que habría que considerar irracional precisamente por su frialdad y distanciación, por cuanto significa subestimar la influencia que en el curso del proceso cabe atribuir a las propias operaciones humanas”*<sup>296</sup>

En efecto, nuestra estimación ha de ser llevada a la exposición, no como un juicio externo o adventicio, sino como fundamento mismo de nuestra construcción teórica y, necesariamente, doctrinal. Aunque de un modo esquemático hemos tratado de apuntar el fundamento de toda estimación del valor de los contenidos antropológicos. Por lo demás ya desde las palabras de G. K. Chesterton que abrían estas páginas hemos asumido que *vale la pena* preservar la familia.

*“No tiene sentido, en conclusión, plantear la cuestión como si se tratase de sobreañadir una voluntad (positiva o negativa) o una carga emocional a un supuesto “cálculo racional”, previamente establecido, puesto que es precisamente en ese cálculo racional en donde debe figurar ya la materia de la razón práctica, es decir, la misma voluntad efectiva de mantener o destruir, o de transformar, la configuración de referencia. La cual, a su vez, habrá de considerarse como un resultado o efecto de razones prácticas previas”*<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Cf. supra. *La constitución normativa de los enseres. Grandes obras y horizonte metapolítico.*

<sup>296</sup> G. Bueno, Bueno, G. “Diez propuestas “desde la parte de España”, para el próximo Milenio”, en *Cincuenta propuestas para el próximo milenio*. Oviedo: Fundación de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo, 1997. pp. 47-93 Introducción § 3 Disponible en: <http://www.fgbueno.es/gbm/gb1995di.htm>

<sup>297</sup> G. Bueno. Op. Cit. Introducción § 3

Así pues, no dejamos nunca de contar con esta valoración, pese a lo que puede todavía quedar implícita mientras describimos esquemáticamente, en primer lugar, la figura de la comunidad sobre cuyo fondo se dibuja el proceso negativo de constitución del orden moderno. Guardamos la esperanza de que, a la luz de la esbozada teoría de los objetos o productos culturales (enseres) y de su lugar en la conformación del campo antropológico, pueda calibrarse cómo se ve afectada la realidad antropológica y comunitaria, en especial la estructura familiar, ante el nuevo consumo *individual, lúdico-libidinal y de masas* que subyace a la “nueva herejía” que caracteriza nuestra *actualidad*.

### 2.3. CRISTIANDAD UNIVERSAL. TIPO IDEAL Y RAÍZ HISTÓRICA DE EUROPA.

"The absence of a positive religion was very far from liberating the spirit for higher flights: on the contrary, it opened the door to the pervasive tyranny of the world over the soul".  
(G. Santayana)

#### 2.3.1. INTRODUCCIÓN.

La revolución moderna – constitutivamente negativa a tenor del continuo fracaso de su tránsito a una fase positiva – ha ido profundizando en el despliegue de sus dos aspectos conjugados, de la política y la economía. Aspectos que hemos señalado, en efecto, como dimensiones inseparables del proceso destructivo de la moderna revolución negativa.

Pero esta conclusión presupone una substancia anterior de la que se habría alimentado semejante progreso revolucionario. Ésta no es otra que la comunidad universal, heredada del fondo de la Cristiandad medieval. Entendemos que esa comunidad conserva entre nosotros un núcleo residual persistente en la llamada hoy *familia tradicional*. De hecho esta vieja estructura de parentesco – monógama, patriarcal, asimétrica – ha tratado de ser, como decíamos en el umbral de estas páginas, *superada* por la moderna revolución sin horizonte. Ahora bien, añadiríamos, esa superación ha venido a consistir en simple destrucción, habida cuenta de la estricta negatividad de la crítica revolucionaria, continuada, entre *Restauración y Revolución*, por la *Disolución* reformista microburguesa.

La totalización por el Estado de una masa atomizada de sujetos individuales e iguales – que se conciben substantes moléculas de una “nube o polvo de individuos” – es un momento necesario en la regulación y administración de la *society* de productores/consumidores: individuos arrancados de su atmósfera compartida para respirar el viento artificial del mercado emancipado y libre de toda restricción tradicional antropológica. El momento límite del proceso se

presenta con la posibilidad de la producción biotecnológica de los nuevos cuerpos humanos, merced a úteros artificiales, que ofrecen la última conquista emancipatoria consistente, al parecer, en la plena liberación de las *servidumbres biológicas*. Un paso semejante significa la plena posición de estos egos desfondados (de todo fondo antropológico) como términos de remplazo del nuevo mercado global. Límite paradójico en el proceso de objetivación del hombre que se iniciara con la producción de los tejidos morfosintácticos de enseres (culturas antropológicas) capaces de dotar a la biología humana de figura personal. Un tejido a cuya índole y significado hemos apuntado en las primeras páginas de este trabajo, relativas a los fundamentos antropológicos de nuestra posición.

Sólo en este contexto puede concebirse la expansión profunda de una nueva forma paradójica de “grandes obras”<sup>298</sup>, puesto que resultan opuestas frontalmente a toda plataforma histórica, orientándose al despliegue metahistórico del hombre nuevo, o del superhombre, más allá de toda forma de totalización (política) y de toda forma de constitución normativa (personal). Se trata de obras que ejercitan una hermenéutica suspicaz o una sospecha descendente (decadente) de cariz *infinitamente* liberador, proporcionado a la *indefinida* articulación de la acaso naciente Sociedad Civil Mundial: *Weltbürgerliche Gessellschaft*. Estas obras han contribuido sobremanera al ocaso definitivo del “valor espíritu” (Paul Valéry) y son el soporte ideológico de nuestra actual “cultura-mundo”, capaz de demoler la distinción entre objetos culturales y grandes obras dando paso al “triunfo del código de entretenimiento turístico-hedonista” (G. Lipovetsky).

Nos referimos, naturalmente, a las “grandes obras” de la ya vieja escuela de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) así como a sus ilustres antecedentes, entre los que se alza la figura de Maquiavelo, pero sobre todo a sus numerosos epígonos triunfantes. Son las grandes obras del nihilismo ultramoderno que han arrastrado tras de sí a grandes cantidades de sujetos desfondados, erigiendo a estos autores en auténticos príncipes de la cultura ultramoderna. En su obra se realiza aquella distorsionada contrafigura de la auténtica humildad que vislumbrara Chesterton. Una debilidad suspicaz (negación absoluta de toda *fe*) que deja desamparada a la inteligencia:

*“Corremos el riesgo de concebir una raza humana de tanta modestia intelectual que no se atreva a creer ni en las tablas de la aritmética. Corremos el riesgo de engendrar filósofos que sospechen si la ley de gravitación no será un ensueño de su fantasía”*<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> Según las ideas de *objeto cultural* y de *grandes obras* que hemos definido arriba. A la luz de la idea de “grandes obras” allí definida se entiende la paradójica figura de las grandes obras de los *maestros de la sospecha*. Cf. supra *Fundamentos antropológicos. Producción y comunicación*.

<sup>299</sup> Chesterton, G. K. *Ortodoxia*. Saturnino Calleja. Madrid. pág. 60

Esta tríada suspicaz<sup>300</sup> podría presentarse – aceptada la moderna comprensión *naturalista* del hombre, es decir, su reducción a categorías etológicas – en correspondencia con los etogramas fundamentales de la actividad de los organismos heterótrofos. Conductas orientadas a la *nutrición* (Marx), a la *reproducción* (Freud) o, por último, conductas *agresivas* (Nietzsche<sup>301</sup>). Ese hombre natural (pulsional o deseante) ofrecería el rasante profundo, presunta realidad a la que reducir o “retraducir” todo componente sobre-natural, concebido como superestructural y represivo. Con ello, sin embargo, se puede ver cómo el *homo homini lupus*, lejos de estar de antemano inscrito en la naturaleza del hombre<sup>302</sup>, resulta del proceso de la crítica liberadora, si es que no juzgamos ese paso al límite un ejercicio de metafísica insostenible.

Este método reduccionista ha sido objeto de una crítica que, sin embargo, apenas ha logrado hacerse oír.

*“Un ejemplo de este método “reduccionista” es también la citada tesis de Freud: el amor no es en el fondo nada más que un impulso sexual sublimado. Incluso aquí carece de sentido la expresión “en el fondo”, pues el amor y el impulso sexual son dos datos inequívocamente distintos en su esencia; el uno no puede ser reducido al otro, de la misma manera que no puede reducirse el color rojo al color verde. Pero el error que aquí aparece claramente no nace sólo del hecho de que se trasponga ilegítimamente a esencias intangibles un método conveniente en el ámbito de las ciencias naturales, sino que se dibuja otra tendencia, a saber, la convicción de que únicamente se penetra en una realidad seria cuando detrás de lo*

---

<sup>300</sup> Según el título de “escuela de la sospecha” que les diera Paul Ricoeur. Son los mismos defensores del método que Dietrich von Hildebrand llamara *nothing but*: nada más que: la acción humana respondería en el fondo a causas, ocultas a la conciencia de su agente, *nada más que* de carácter económico, libidinal o biopolítico. En realidad un método antiguo que – como recuerda Finkielkraut – practican los modernos con eficacia *despiadada*.

<sup>301</sup> Este “naturalismo” reductor – expresado en plenitud por el programa de construcción del fenómeno humano mediante las tecnologías biológicas – caracteriza, sin duda, la perspectiva de los maestros suspicaces. Al respecto, por ejemplo, Nietzsche define la labor de la filosofía en los siguientes términos: *“retraducir el hombre a su naturaleza, desenmascarar las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico homo natura”* (*Más allá del bien y del mal*. Af. 230)

<sup>302</sup> En el caso de Hobbes, esta concepción zoológica del hombre como lobo para el hombre, no derivaba tampoco de un juicio sobre la naturaleza – esencial – del hombre, sino de la situación de la guerra civil religiosa que sólo pudo ser superada por la determinación de un poder soberano definido precisamente por ser capaz de suspender, merced a su potencia coactiva, el enfrentamiento. Soberano que logra – a efectos de defender la paz – la contención en el interior *del arco de los dientes* de toda posición religiosa, así reducida a privada opinión. Ahora sólo el hombre mudo aplicado a la producción y el consumo – desacralizados y egoístas – resulta tolerable. Un hombre neto ante el que todo discurso fundamentalista o fundamentador aparecerá como ideológico o sobreestructural.

*dado – que sólo puede ser “fenómeno” – se llega a algo distinto, cuando todo lo inmediatamente vivido se capta como “símbolo” de algo diferente”*<sup>303</sup>

Con la vista puesta en el presente ocaso de la comunidad, que lo es de su último elemento, la familia (tradicional), aludiremos a las reducciones marxista y nietzscheana, reducción a la pulsión nutricional o agresiva de un hombre propietario, detentador del mero valor económico, o de un hombre creador, determinante del lúdico “valor” de un mundo vano. Sin embargo, atenderemos especialmente, en la parte final del presente trabajo, al ataque freudiano al resistente centro de los vínculos comunitarios, la familia, y a su construcción pseudo-filosófica o metapsicológica, reductora del hombre histórico real a las estrechas dimensiones del impulso libidinal. Entonces, habremos de volver a las posiciones determinantes pero poco atendidas de la fenomenología.

Por fin: todas las reducciones mentadas avanzan al límite de una absoluta liberación: política, antropológica y metafísica; representando el último avance de la Crítica sobre los tradicionales vestigios del viejo hombre. El freudismo, en síntesis aberrante con el marxismo, ha sido la herramienta de demolición más potente jamás pensada contra los restos de la herencia comunitaria del viejo mundo. Su potencia práctica, derivada de su institucionalización terapéutica, ha servido a esta demolición con eficacia incomparable.

Pero no olvidamos que hemos postulado una realidad sin cuya determinación el proceso crítico no resulta inteligible. En efecto, sólo puede comprenderse la destrucción a la luz de la estructura que contradice o, dicho en concreto, sólo en función de una idea positiva de la comunidad universal, de cuya negación crítica surge la sociedad moderna, pueden entenderse la génesis y paradójica estructura de esta pretendida sociedad universal. En otro caso incurriríamos en la misma *impiedad* en que incurre la crítica moderna, incapaz de edificar o instruir afirmación alguna tras su crítica negativa. Porque, como recordaba Ortega: “*la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación*”<sup>304</sup>.

Nuestra afirmación tiene la característica de resultar históricamente retrospectiva, pero tiene tras de sí la esperanza de que, a partir de los elementos hallados en el *regreso*, pueda levantarse en el *progreso* alguna forma nueva de comunidad universal, de suerte que hiciéramos, parafraseando al mismo Ortega, *experimentos de nuevo mundo*. Hemos de reconocer, sin embargo, la potencia menguante de nuestra esperanza.

---

<sup>303</sup> Von Hildebrand, Dietrich. *Sobre la esencia del amor*. Eunsa. Instituto de Ciencias para la Familia. Navarra. 1998, pág.37

<sup>304</sup> Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. (1914) Lector... Obras Completas. Tomo I. 1902-1915 Fundación J. Ortega y Gasset/ Taurus. Madrid.2004, pág. 762



Así pues, nuestra posición al respecto ha de partir de la determinación de esa estructura comunitaria anterior. Una estructura comunitaria de potencia universal capaz de conjugar la síntesis de *razón y fe* en la existencia de cada hombre contando con el vínculo sutil, pero capaz de sostener y afirmar su vida, entre *proximidad y distancia*, entre relación *personal* y apertura *universal*.

Esta estructura constituye, a nuestro juicio, la raíz histórica de la vieja Europa. No podemos en este punto alinearnos con la hermenéutica moderna que asume la tesis de *“que es el nacimiento de la ciencia lo que ha dado su forma a Europa”*<sup>305</sup>. Podría valer esta tesis si redujéramos Europa a su morfología moderna, pero – como decíamos – esta Nueva Europa nos parece el resultado de la descomposición de una estructura *histórico-antropológica* que hemos llamado *comunidad universal* y que queremos definir en las páginas que siguen. En resumen, tras esta nueva Europa queremos encontrar las ruinas presentes de la vieja Europa.

*“Por tanto, puede decirse que, a partir de la aparición de las ciudades y de la formación de la burguesía, nos encontramos en presencia de una Europa nueva. Toda la vida social se ha transformado: duplicada la población, la libertad se generaliza, el comercio y la industria, la circulación del dinero, el trabajo intelectual se hacen un sitio cada vez más importante y prestan nuevas posibilidades al desarrollo del Estado y de la sociedad”*<sup>306</sup>

De entrada debemos dotarnos de alguna comprensión de esa vieja Europa. Antes de afrontar el efecto del freudismo sobre los vestigios de la tradición, es

---

<sup>305</sup> Gadamer, H. G. *El futuro de las ciencias del espíritu europeas*. En: Gadamer, H. G. *Acotaciones hermenéuticas*. Trotta. Madrid. 2002, pág. 145. Sin duda la ciencia físico-matemática es un producto europeo característico que ha dado su forma a la Europa moderna, a partir del siglo XVII. En este sentido es perfectamente asumible la tesis de Gadamer: *“Si se habla del papel de la ciencia en el futuro de Europa creo que hay que partir de un principio totalmente evidente, y es que lo que define prácticamente a Europa es la figura de la ciencia”* (Op. cit. pág. 144). En una posición semejante, aunque sobre una vaga comprensión de qué sea la ciencia, se situaba Ortega: *“Europa=Ciencia. Todo lo demás es común con el resto del planeta”* (Ortega. J. O.C. Vol.I. pág. 186) Ahora bien, la *scientia* medieval, cuya cúspide es la teología, tiene un sentido enteramente distinto al de las ciencias físico-matemáticas modernas, un sentido metafísicamente opuesto. La compleja articulación de fe y razón que recoge la idea medieval de ciencia (*scientia*), es sustituida en la modernidad por una hipóstasis racionalista de las ciencias físico-matemáticas que conduce a la negación de toda metafísica. Pese a que – como recoge Gadamer – “la disposición natural de los hombres a la metafísica no se deja reprimir tan fácilmente, por mucho que su configuración como “primera ciencia” sea incapaz de renovarse de modo duradero. En realidad son justamente las ciencias del espíritu las que han asumido más o menos conscientemente este gran legado del inquirir humano por las cuestiones últimas, al mismo tiempo que conferían a la filosofía desde entonces su orientación histórica” (Op. cit. pág. 149). Las ciencias del espíritu herederas de la metafísica a las que alude Gadamer no dejan, tampoco hoy, de estar en pugna con su concepto positivista de estirpe naturalista. La idea medieval de *scientia* – que desde una perspectiva moderna sólo podemos contemplar críticamente en cuanto descansan en una metafísica teológica – arraiga, a nuestro juicio, en la compleja estructura antropológica de la comunidad universal.

<sup>306</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. México. 1981, pág. 176

preciso hallar alguna determinación de la idea de comunidad y, en especial, de la comunidad universal como morfología característica de la organización metapolítica de la *Cristiandad medieval*, que nos permitimos llamar la *vieja Europa*.

La determinación que ofreceremos tiene, como parece evidente, el valor regulativo de un tipo ideal y en esta medida constituye una idealización consciente, como tal incompatible con actitudes estrictamente reaccionarias que pretendan alguna forma de regreso histórico o de directa restauración positiva<sup>307</sup>. Y, sin embargo, nuestro esfuerzo nos parece enteramente compatible, al menos, con el afán preservador de los elementos mínimos que de esta morfología pudieran hallarse en el presente, a la espera de que puedan resultar eficaces en una edificación cuyas líneas sólo podríamos idealizar. También es posible, pese a todo, que la crítica haya logrado sus objetivos máximos y la simple preservación carezca de sentido.

En fin, no tendría ningún valor que se nos adjudicaran posiciones ya sean tradicionalistas o reaccionarias, como tampoco que se nos imputaran posiciones contrarias. Ésta no es ya la cuestión. Podríamos hacer nuestras las siguientes palabras de Gilles Lipovetsky:

*“Guardémonos de ver aquí un resurgimiento del tradicionalismo. El desquite de la cultura, en nuestros países, no es sino una nueva etapa en el proceso de democratización y de individuación que cala en el dominio de los “valores”, ya destradicionalizado... ninguna institución es ya capaz de imponer una concepción del mundo y un sistema de valores irrefutables (...). Desquite de la cultura que refleja igualmente los fallos de un mundo consumista hipertrófico, incapaz de dar un sentido a la vida. Esto es estimulante. Es la prueba de que el consumismo no ha conseguido vencer totalmente las aspiraciones humanas. (...). Necesitamos volver a*

---

<sup>307</sup> Por lo demás hay que distinguir con algún rigor lo ideal de lo utópico. Acaso esté correctamente señalada la diferencia en las siguientes líneas: “La utopía es irreal *per se*, mientras la idealización es sólo irrealizable, que no irreal *secundum quid*. La utopía cae, pues, fuera de la realidad, presente o futura, por naturaleza, fuera del espacio y del tiempo, porque es utópica y ucrónica. No es ni siquiera un proyecto. La construcción ideal, por el contrario, no es *per se* irrealizable, ni imposible. Al contrario, es realizable pero sucede que *de facto* y existencialmente nunca se realizará plenamente. Por la misma razón que la generación del ser concreto aristotélico no realizará tampoco plenamente la plenitud de su forma informante, de la “entelequia”, del “debiendo ser”, del “eidos” puro. Es inalcanzable pero sólo por el juego de las causas fortuitas, por la plenitud radical del ser completo, por el desfallecimiento intrínseco del hombre, pero no “en sí” y “por sí” (...)

Todo pensamiento político puede y debe tener un momento ideal, posible, pero no realizable plenamente, como la marcha hacia la estrella en la navegación; en cambio lo que se ha dado en llamar utópico para nada tiene juego con el contexto de lo real, y hablar de su posible implantación constituye una contradicción *in adjecto*” Antonio Poch Gutiérrez. *Escrito Preliminar en: Novalis. La Cristiandad o Europa*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1977, págs.64-66.

*las fuentes culturales para entender mejor dónde nos encontramos y para escapar a la inmediatez de lo superficial y lo espectacular”*<sup>308</sup>

La catástrofe del mundo actual, patente en su dimensión ecológica tanto como en su conjugada dimensión social y económica, ha despertado una alarma que conduce a apresuradas revisiones del proyecto de la modernidad. Es bien sabido que estas revisiones no son nuevas, sino ya contemporáneas del despliegue mismo del programa moderno y, en ocasiones, obra de los mismos autores que lo promueven. Hoy acaso se caractericen por su impotente urgencia. En suma, lo que sigue quiere servir únicamente como testimonio de una actitud capaz de afrontar el abismo con los ojos abiertos, acaso entonces hallemos fundamento para una nueva vía de acción.

### 2.3.2. FORTALEZA Y DEBILIDAD PERSONAL: PERSONA Y COMUNIDAD.

El sistema de las virtudes éticas reconoce en *la fortaleza de la voluntad* el sustrato y fundamento de la virtud<sup>309</sup>. Por su parte esta fortaleza se determina como *firmeza* cuando se orienta a la defensa y sostenimiento de uno mismo, es decir, la firmeza consiste en el deseo por el que uno se esfuerza *por el solo dictamen de la razón*, dice Espinosa, en el mantenimiento y desarrollo de su *conatus*. La fortaleza (*fortitudo animi*) se determina como *generosidad* cuando se orienta a la defensa y sostenimiento de otros.

*“Por generosidad entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás y unirlos a sí mismo por la amistad”*<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup> Lipovetsky Gilles, Juvin Hervé. *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Anagrama. Barcelona. 2011, págs. 88 y 89.

<sup>309</sup> Cf. García Sierra, Pelayo. *Diccionario filosófico*. Biblioteca Filosofía en Español. Pentalfa-Fundación Gustavo Bueno. Oviedo. 2000. Al respecto véase <http://www.filosofia.org/filomat/df468.htm>

<sup>310</sup> Espinosa, Benito de. *Ética*. III. prop. 59. esc. G II 188/26-28. Nos atrevemos a poner entre paréntesis la fórmula espinosista “en virtud del sólo dictamen de su razón”. Esconde una paradoja remitir a Benito de Espinosa a la hora de señalar, en el contexto de estas páginas, al sistema de las virtudes éticas, dado que Espinosa ha sido uno de los pilares en el desenvolvimiento de la moderna libertad de conciencia y religión y uno de los promotores de una idea de razón reducida al individualismo ontológico-político. Por ello puede señalársele como uno de los avales ubicuos en toda defensa de la *libertad* (liberación) del fundamento absoluto o trascendente de los valores morales. La idea espinosista de razón es ya la antesala de una razón científico-técnica o abstracta, ciega para los componentes *praeter*-racionales de la racionalidad antropológica. La única moralidad consistiría, para Espinosa, en orientarse por “la verdadera razón” que rechaza toda legalidad trascendente. Cf. Álvarez Téllez, Julio. *La libertad moderna de conciencia y religión. El problema de su fundamento*. Fundación Francisco Elías de Tejada-Marcial Pons. Madrid. 2013 págs. 59-67

En términos parejos F. Tönnies señalaba al “fundamento orgánico individual de la virtud”, cuando en su análisis de la *Wesenswille*, “equivalente psicológico del cuerpo humano o el principio de la unidad de la vida”<sup>311</sup> y, en particular, de la *inclinación* natural o inmediata, escribía:

*“Todas las ideas o sensaciones individuales surgen de esa unidad original y contienen su interrelación necesaria. Esta unidad se caracteriza por tres atributos diferentes: a) voluntad de vida per se, esto es, voluntad de afirmar todas las actividades y emociones que tienden a la vida, y voluntad de negar las acciones que obstruyen ésta; b) voluntad de nutrición y en pro de las actividades y sensaciones relacionadas con ésta, c) voluntad de procreación. Es esta última característica la que da al concepto su pleno sentido, pues la reproducción es vida en sí misma.”*<sup>312</sup>

Tönnies señalaba así a la *fortaleza* que exige la preservación de sí, tanto en sí mismo cuanto en los otros inmediatos. Aludimos a esta condición ética fundamental de la fortaleza al objeto de depositar en la familia, en cuanto célula comunitaria, la estructura genética elemental de la que brota este fundamento último de toda virtud, así como depositamos en la comunidad (universal) *la forma plena o la estructura desarrollada de semejante fundamento*.

La familia se nos presenta como la matriz real de la fortaleza en sus dos dimensiones conjugadas: firmeza y generosidad. Matriz de la virtud porque lo es, en primer lugar, de su “fundamento orgánico”: el cuerpo humano; pero también matriz de su “fundamento moral”: la persona. Llegar a entender cómo la estructura familiar promueve la fortaleza en la raíz de la persona humana exige algún concepto de lo que llamamos “familia” que defina su naturaleza y, en especial, la forma en que esta configuración familiar exige una comunidad de familias. En efecto, la familia en cuanto elemento comunitario sólo se sostiene inserta en el tejido de una comunidad de familias.

Por lo demás, la constatación del carácter de soporte de la *fortaleza* que la familia constituye, trasciende épocas históricas porque se sitúa, precisamente, en el terreno de los fundamentos antropológicos elementales. Así es como hablando de un tiempo históricamente muy reciente – de los años de ocupación y resistencia durante la última guerra mundial en Francia, que fueron los de su infancia – Paul Virilio puede afirmar:

*“En primer lugar, encontrando refugio en el seno de la micro-colectividad que es la familia y luego en la de tu edificio o en tu pueblo. Eso es lo que permite*

---

<sup>311</sup>Tönnies, F. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009. Pág. 71.

<sup>312</sup> Op. Cit. pág. 76

*que el niño se sitúe. El pueblo está en realidad más protegido que la ciudad... (...). La superación de la administración del miedo la hicieron las comunidades, la comunidad familiar primero, la campesina después.”*<sup>313</sup>

Se trata, en suma, de ofrecer alguna determinación de la idea de familia como célula comunitaria. Ahora bien, la idea de *familia* que vamos a dibujar incluye una vinculación interna con alguna forma de *comunidad de familias* y este es el rasgo determinante de su naturaleza. Es, en definitiva, *la idea de una estructura que, aunque definida o delimitada en su morfología propia, supone una pluralidad conexa de estructuras análogas, de suerte que ninguna de estas unidades puede sostenerse al margen de las demás, por lo que la preservación de cada una (firmeza) es condición de las demás (generosidad) y la recíproca: la preservación de las demás es condición de la propia. Es un tipo de estructuras cuyo modelo puede encontrarse en la idea de persona, justamente la flor de la comunidad.*

Por otra parte asumimos la idea – expresada por H. Plessner - de que *“ninguna comunidad existe sin un vínculo de sangre entre sus miembros”*. Ahora bien, en relación al elemento de comunidad que es la familia este “vínculo de sangre” debe entenderse *a parte post* y no *a parte ante*. Principio esencial de la idea de comunidad en cuanto *universal* es, en efecto, el principio de la exogamia que supone la institución de un vínculo más allá de la sangre ascendiente (*a parte ante*), fundado en la sangre descendiente (*a parte post*). La comunidad universal se dispone en un orden de política trascendente (indefinidamente recurrente) en cuanto que no se define por referencia a un origen común anterior, sino que se articula sobre un vínculo de *parentesco espiritual*, no estrictamente biológico o político-inmanente, el vínculo generador del matrimonio exogámico de radio negativamente infinito.

*“Ninguna comunidad existe sin un vínculo de sangre entre sus miembros. Con ello nos referimos tanto a una afinidad biológica como a una concordia más misteriosa de las almas. (...) Pero incluso la comunidad más espiritual necesita, para ser tal, una transfusión unitaria de sangre en los individuos que haga posible un tipo de ordenamiento de vida solidario que aúne el pensamiento y la acción de todos los individuos”*<sup>314</sup>

Aunque aceptemos, como queda dicho, esta aseveración de H. Plessner (lo que nos permite ver la superación estricta de la comunidad en la superación misma de los hijos “de sangre y esperma” en nombre del control social de la

---

<sup>313</sup> Virilio, Paul. *La administración del miedo*. Barataria/Pasos perdidos. 2012, pág. 23

<sup>314</sup> Plessner, Helmuth *Los límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*. Siruela.Madrid.2012. pág. 65

reproducción) hemos de señalar que esta *sangre* puede discurrir por canales en constante expansión, sin cerrarse – *empantanarse* – en el charco de la pureza racial originaria, lo que conduce a una forma cerrada y bloqueada de comunidad: éste es el caso ya de la comunidad nacional tal como fue concebida en el siglo XIX. Es a estos efectos como resulta imprescindible reparar en el principio de la exogamia como determinante de la dimensión universal de la idea de comunidad, de esta suerte la consigna rectora de la idea de una comunidad infinita reza: *ubi filii ibi patria*.

El radio de la exogamia, característica de la comunidad universal, puede juzgarse negativamente infinito en cuanto que la única exigencia o condición para su ampliación radica en la preservación de la misma morfología de parentesco. El bautismo aparece así como el signo de pertenencia necesario para integrarse – en cuanto contrayente de un nuevo lazo exogámico – en la red de familias de la comunidad universal cristiana<sup>315</sup>. A este respecto la comunidad puede conocer una expansión en principio indeterminada. Esta estructura de acogida se encuentra tras la alusión de O. Paz al signo de la comunidad universal o católica que, con los españoles y su imperialismo medieval, alcanzaría Hispano-América.

*"Con la llave del bautismo el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal abierto a todos los pobladores. Y al hablar de la Iglesia católica, no me refiero nada más a la obra apostólica de los misioneros, sino a su cuerpo entero, con sus santos, sus prelados rapaces, sus eclesiásticos pedantes, sus juristas apasionados, sus obras de caridad y su atesoramiento de riquezas"*<sup>316</sup>

Reiteramos que la determinación de la idea de familia pide internamente una idea de comunidad de familias y cabe añadir que esa exigencia procede de su

---

<sup>315</sup> La iglesia reconoce como permanente todo matrimonio sacramental celebrado entre dos bautizados. La índole sacramental del vínculo, fundada en las enseñanzas evangélicas sobre la permanencia del lazo matrimonial, niega la validez del divorcio. Una posición escandalosa cuando se la contempla desde las coordenadas de la sociedad de individuos substantes. Pese a las demandas que piden una modificación del Código de Derecho Canónico, que ya contiene algunos supuestos en los que cabe anular un matrimonio, y la comprensión creciente hacia las razones que puedan aconsejar un divorcio, la Iglesia no puede aceptar tampoco hoy que el proceso *civil* otorgue derecho alguno a contraer un segundo matrimonio *sacramental*.

<sup>316</sup> Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Cátedra. Madrid. 1998 pág.242. Por lo que toca al carácter tardomedieval del imperialismo español: es preciso contemplar la institución determinante de la implantación americana, la *encomienda*, como una suerte de feudo mejorado: *"desde el punto de vista de la propiedad perteneciente a los vasallos, se observa en los señoríos y encomiendas de Indias, una protección que mejora el derecho limitado de los labradores medievales"*. Zavala, Silvio. *De encomiendas y propiedad territorial*. Mexico. 1940, citado en Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Encuentro. Madrid. 2009, pág. 115). En efecto, ha podido escribirse lo siguiente, en relación a la política contraria a la encomienda promovida por Fr. Bartolomé de Las Casas: *"el llamamiento a destruir en América lo que podría ser mediante la encomienda un nuevo feudalismo, propiamente americano, capaz de oponerse a muchos proyectos de la corona, el del abandono real (del programa de ocupación de América) especialmente"* (Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Encuentro. Madrid. 2009, pág. 104)

misma clave, que se encuentra en el principio de la exogamia. Éste establece la imprescindible apertura a nuevas *terceras* familias de la misma estructura.

Esta reampliación infinita supone una radical novedad respecto de cualquier forma de sociedad zoológica. En efecto, aunque ya las sociedades zoológicas sirven al sostén y mutuo apoyo entre individuos, merced a la distribución cooperativa de tareas y a la distribución diferenciada del refuerzo, sólo las estructuras antropológicas del parentesco cumplen esta función por medio de una forma nueva de distribución de oficios y de bienes a través de *vínculos de acogida indefinidamente abiertos*. Se trata de una forma que exige la apertura del grupo de un modo *tendencialmente infinito*, de manera que – más allá de que la producción y distribución de objetos se mueva en el plano doblemente formalizado de los enseres –<sup>317</sup> el grupo se caracteriza por una apertura cuya expansión *posible* desconoce límites.

En suma: la exogamia que define internamente cada unidad familiar lo hace abriéndola a un exterior virtualmente universal, compuesto de otras familias de estructura análoga. Se trata de un principio que exige sobreponerse a la inicial actitud defensiva ante el extraño el cual, a través del enlace matrimonial, pasará a ser reconocido como propio. Una actitud negativa que se invierte, mediante la alianza de parentesco, en una apertura positiva o de acogida del extraño que deviene un semejante o un prójimo.<sup>318</sup> Así pues, el matrimonio exogámico en cuanto vínculo genético de la unidad familiar constituye la forma de extensión de una comunidad potencialmente infinita. Contando, por lo demás, con la figura antropológica elemental de la red triposicional, envuelta en la índole doblemente formalizada de la praxis humana, que hemos definido en la primera parte de este trabajo.

Y sin embargo, el radio real, que esta extensión virtualmente infinita pueda alcanzar, estará positivamente limitado por la existencia de otros hombres que no asumen la estructura familiar dada, en general porque se insertan en otro orden de parentesco. La oposición que enfrenta a hombres procedentes de formas de parentesco ajenas entre sí es de otro orden que una oposición *meramente política*. En este caso el otro es visto como enteramente otro, como *infiel*.

Siguiendo esta interpretación nos atrevemos a aceptar, pero para universalizarla, la vieja tesis de Fustel de Coulanges que vincula parentesco y religiosidad, aunque hayamos de matizarla profundamente.

*“...una religión primitiva instituyó la familia griega y romana, estableció el matrimonio y la autoridad paterna, fijó los grados del parentesco y consagró el derecho*

---

<sup>317</sup> Véase supra. *Fundamentos antropológicos. Producción y comunicación*.

<sup>318</sup> Es una conversión del rechazo en un vínculo que concluye en la asimilación del prójimo, una conversión reconocida por un escritor de tan sutil saber antropológico como G. G. Márquez quien, con la belleza mítica de su literatura escribe: “Para todo el mundo parecía claro que la intolerancia no era de él sino de ella, cuando en realidad estaba inscrita en el código de la tribu para quien todo novio era un intruso.” García Márquez, Gabriel. *Vivir para contarla*.

*de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, después de ampliar y extender la familia, formó una asociación mayor, la ciudad, y en ésta reinó como reinaba en aquella*<sup>319</sup>

Siguiendo – en líneas generales – esta posición de Fustel de Coulanges atendemos a la función que el parentesco ha jugado en la formación de la estructura medieval que ha sido la comunidad universal y atendemos, asimismo, a su arquitectura teológica. Entendemos que la estructura de parentesco y la arquitectura teológica guardan una relación íntima, aunque compleja. Si Fustel de Coulanges trató de mostrar cómo la formación de parentesco de la antigüedad condujo a la ciudad, podríamos ensayar a ver cómo la formación de parentesco característicamente medieval podría haber conducido a su morfología metapolítica singular: la Comunidad Universal.

En cualquier caso entendemos que la religión se constituye y desenvuelve conjugada con formas específicas de producción y propiedad, que afianzan la vinculación comunitaria trascendiendo el círculo de los presentes y comunicando el presente con la integridad del linaje y con la esperanza de la progenie. Evitamos entrar ahora en la cuestión relativa a la precedencia de los factores ideológicos o “materiales”, una cuestión a nuestro juicio generalmente mal planteada y que hemos abordado en nuestras primeras páginas<sup>320</sup>.

Conjugamos pues la religión y sus ritos con las estructuras de parentesco admitiendo – con Fustel de Coulanges – que la forma primordial de religión es la religión del *hogar* o de la unidad familiar. En efecto, una determinada forma elemental de religiosidad vinculada al hogar se extendió en tiempos remotos desde el Mediterráneo a la península índica. Pues bien, podríamos establecer una analogía entre esta religiosidad primitiva del hogar y la religiosidad que conociera el occidente europeo en torno al final del milenio y rastrear su configuración capaz de servir a la constitución de formas diversas de organización comunitaria.

En cualquier caso, contemplaremos siempre el fondo antropológico de las religiones asentado en modos diferentes de articulación comunitaria, de suerte que la profesión de una misma fe, como condición del matrimonio entre dos personas, se funda en el necesario conocimiento compartido de la forma de vínculo comunitario contraído en el acto de fundación de una nueva unidad de parentesco<sup>321</sup>, de una nueva *familia*.

---

<sup>319</sup> Fustel de Coulanges, Numa D. *La ciudad antigua*. Editorial Iberia. Barcelona. 1987. Introducción, págs. 9-10.

<sup>320</sup> Asumimos la posición de F. de Coulanges pero tratando de desvestirla de su carga idealista que concibe una causalidad directa que, partiendo de las ideas y sentimientos religiosos, afecta al parentesco y la herencia. Véase supra. *Fundamentos antropológicos*. En especial *Infraestructura (económica)-Superestructura (cultural)*.

<sup>321</sup> Es evidente también que esta condición ya no es eficaz hoy, en plena realización de la *sociedad*. No ya sólo es políticamente ineficaz en el contexto de sociedades secularizadas, tampoco es exigencia insalvable para ninguna de las religiones del Libro. Todavía En 1920 sólo el 2% de judíos buscaban una pareja de otra religión, en 2009 el 67% de los judíos se casan con gentiles. Son naturalmente las iglesias



La diversidad de formas de parentesco da lugar a formas diferentes de articulación comunitaria puesto que ésta se construye sobre el núcleo de las unidades de parentesco (la llamada todavía hoy “Iglesia doméstica” en el ámbito católico). Por su parte, las teologías de las grandes religiones no pueden entenderse si se desvinculan completamente de su fundamento antropológico y sólo resultan inteligibles – en la medida en que lo son – a la luz de la realidad antropológica de la que derivan y a la que simultáneamente conforman y completan<sup>322</sup>. Así pues, finalmente, la diversa concepción teológica de la *Iglesia*, la *Shanga* o la *Umma*, remataría las diferencias halladas en el plano elemental de los fundamentos antropológicos comunitarios arraigados en las formas del parentesco.

Desde esta misma posición se entiende que el *socialismo* – en un sentido amplio<sup>323</sup> – esconda tras la cuestión obrera una posición teológica y, muy significativamente, una posición anti-teológica:

---

protestantes las mejor fundadas en el *principio de tolerancia*, limitándose a exigir que el cónyuge no cristiano permita a sus hijos oír hablar de Cristo. Por su parte, el Derecho Canónico católico distingue entre matrimonio mixto o “ecuménico”, entre cristianos de diversas confesiones y matrimonio con diversidad de culto, donde uno de los cónyuges no profesa ninguna religión cristiana. El primer caso requiere un permiso de la autoridad eclesiástica para que el matrimonio sea lícito, el segundo caso exige una dispensa expresa del impedimento para que el matrimonio sea válido. Por último, la Iglesia católica aún admitiendo el matrimonio con un no católico, bajo ciertas condiciones, no considera esos matrimonios válidos *a todos los efectos sacramentales*.

En fin, la posibilidad de que un hombre se case con una mujer de otra religión es, en todos los casos, aceptada con mayor facilidad por la religión del varón. Mayores dificultades – tradicionalmente auténticos obstáculos – existían para el caso de una mujer que buscara casarse con un hombre de otra religión. Índice nuevamente del carácter asimétrico tradicional de las formas de parentesco.

Por su parte, las dificultades a las que se enfrentan estos “matrimonios mixtos” señalan a lo que, llámese hoy “prejuicio” o de cualquier otro modo, continúa siendo por lo menos extraordinario y notable. Naturalmente, desde un punto de vista humanista abstracto se observa únicamente un prejuicio atávico que el progreso social del género humano habrá de superar. Por nuestra parte, sin justificarlo en un sentido moral, tratamos de entender o dar sentido a semejante prejuicio contrario a las familias religiosamente mixtas.

<http://www.iuscanonicum.org/index.php/derecho-matrimonial/39-los-impedimentos-en-el-derecho-matrimonial/215-el-impedimento-de-disparidad-de-cultos.html>

<sup>322</sup> A este respecto son muy numerosas las disputas teológicas que habrían de esclarecerse a la luz del terreno antropológico sobre el que se despliegan. Quizás la llamada polémica *monarquiana*, esencial para la teología cristológica posterior, ocupe un lugar crítico. Su fondo relativo a la conjugación en la unidad divina, de una plural diversidad tiene raíces hondamente antropológicas. Su enorme importancia en el terreno básico de la reacuñación terminológica de algunos conceptos (por ejemplo *oikonomia*) no puede exagerarse: “...el tipo de monarquía que retrata ejemplarmente la esencia del gobierno monárquico es la monarquía económica. Aquí ve Aristóteles la monarquía en estado más puro, la monarquía absoluta. La manera de administrar el cabeza de familia la casa se asemeja al modo de gobernar un monarca una ciudad-estado o una nación. El interés de esta forma de monarquía para nosotros radica en que, más adelante, Filón recurrirá a la imagen del gobierno familiar paterno, para ilustrar el gobierno de Dios sobre el mundo”. (*Monarquía y Trinidad*. Uríbarri Bilbao, Gabino. UPCO. Madrid. 1996, pág.37)

<sup>323</sup> Es el sentido amplio en el que F. Tönnies utiliza el término en el subtítulo de su obra clásica. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009 (*Gemeinschaft und Gesellschaft. Kommunismus und Sozialismus. Abhandlung als empirische Kulturform*).

*“... el socialismo no es sólo la cuestión obrera o del denominado cuarto estado, sino que es, ante todo, la cuestión del ateísmo, de la plasmación moderna del ateísmo, es la cuestión de la torre de Babel que se construye precisamente sin Dios, no para alcanzar los cielos desde la tierra, sino para hacer bajar los cielos a la tierra”<sup>324</sup>*

Se entenderá, a la luz de esta misma posición, la notable confluencia que a este respecto presentan socialismo y liberalismo. En efecto sus principios antropológicos son profundamente comunes y son negativos en ambos casos. Con esto decimos, según hemos tratado de hacer ver arriba, *sociales*.

Por consiguiente es fácil contemplar su compartido concepto (anti)teológico. En efecto, en un sentido análogo al que indica Dostoievski, pero ahora en relación al republicanismo liberal, Nicolás Gómez Dávila escribió en el breve texto que subyace a sus infinitos escolios:

*“...una crítica sañuda del fenómeno religioso y un laicismo militante, acompañan, sorda y subrepticamente, la historia democrática. Sus propósitos explícitos parecen subordinarse a una voluntad más honda, a veces oculta, a veces pública, callada a veces, a veces estridente, de secularizar la sociedad y el mundo. Su fervor irreligioso, y su recato laico, proyectan limpiar las almas de todo excremento místico”<sup>325</sup>*

No en vano ambas posiciones nacen de la misma raíz revolucionaria moderna y promueven la misma realización económica de la sociedad. Su compartida negación de la comunidad arroja ese mismo resultado antimetafísico e irreligioso.

En suma, desde el punto de vista que adoptamos, el choque entre horizontes antropológicos diversos no es de carácter meramente político. El enfrentamiento alcanzaría en tal caso a los elementos de la civilización, al sustrato antropológico de la existencia humana, que tradicionalmente se expresa en formulaciones teológico-políticas y metafísicas, en cualquier caso metapolíticas. Desde dicho enfoque se entenderá también que la ceremonia de integración en la comunidad, el bautizo por ejemplo, sirva asimismo como sanción de la posición del nuevo miembro como término de un futuro posible vínculo matrimonial, de un enlace expansivo de la estructura nuclear de la comunidad. Con ello se abre el núcleo familiar a nuevas unidades de estructura idéntica según las exigencias de la exogamia. Asimismo la tragedia que la esterilidad reproductiva supone en las comunidades tradicionales sólo puede entenderse desde este punto de vista.

Por otra parte, parece evidente que la constitución de la familia como unidad abierta, merced a la *exogamia*, tiene un inmediato corolario negativo: el llamado tabú del *incesto*. El incesto constituye la garantía de disponibilidad de nuevos enlaces

---

<sup>324</sup> Dostoyevski Fiódor. *Los hermanos Karamázov*. Alianza. Madrid. 2011, pág.54

<sup>325</sup> Gómez Dávila, Nicolás. *Textos*. Atalanta. Madrid. Gerona.2010 pág. 59

exogámicos gracias a la preservación de la unidad familiar. *Exogamia* e *incesto* resultan así las dos dimensiones del mismo fundamento absoluto de la constitución comunitaria o personal del hombre que, por una parte, se presenta en *distante comunidad* con un círculo inmediato – al que se cierra – y por otra en una *estrecha distancia* con un entorno indefinido – al que se abre –.

La persona que en esa matriz comunitaria se constituye no podría confundirse jamás con el grupo del que procede (incesto), pero tampoco podría entregarse a un conjunto indiferenciado de individuos abstractos (exogamia). Esta es la raíz de su singularidad, de suerte que su identidad singular no puede juzgarse en términos abstractos y no es, por tanto, ni *individual*, ni *colectiva*. Dos categorías justamente correlativas a la comprensión del individuo sustantivo características respectivamente del liberalismo y del socialismo moderno. Así pues, la contrafigura de la “*persona singular*” no podría nombrarse con títulos más exactos que los de “*individuo masa*”.

La singularidad personal – que tiene valor de universalidad – no es simple individualidad, sino *unicidad comunitaria* (*com-unicidad*, si se me permite la palabra). La persona no se articula bien con un orden homogéneamente igualitario, en que figura como *uno más* bajo la administración *equidistante* de un centro político: no es *ciudadanía*. Su *unicidad* no consiente su comprensión en términos de igualdad formal.

El único (*Einzelne*) no puede ser igual a ningún otro, pese a lo que admite una doble *equivalencia*. De una parte equivalencia en un plano metafísico, ante Dios – que no hace acepción de personas – pero de otra parte admite también una *equivalencia jerárquica* por la cual la persona no sufre de sus señores naturales, empezando por sus padres, lo que no haría a su vez con sus encomendados, empezando por sus hijos. Se trata, como dirá M. Bloch, de una “*igualdad ante el privilegio*”.

Estamos aquí muy lejos de la abstracción del concepto racionalista del hombre que asume a cualquier sujeto *distante*, con *abstracción* o *a distancia* de todas las determinaciones antropológicas que lo hacen *próximo* (lengua, religión, cultura... parentesco). En el caso de la comunidad universal se trataría de una vinculación real o por *proximidad* – “de viva voz y de cuerpo presente” – con terceros cercanos (*vecino o prójimo*) que son personas singulares, reconocidas como prójimos en cuanto que se *incorporan* a través de su familia a la red de apoyo mutuo y mutuo reconocimiento de esta comunidad abierta.

Indefinida vinculación *por proximidad* que resulta una ajustada contrafigura del hombre distante o abstracto de los *derechos humanos universales*, derechos de la programada *sociedad universal* hacia la que avanza asintóticamente el progreso social moderno. Una *universalidad social* que, con Chesterton, podríamos llamar universalidad *estrecha*<sup>326</sup> (*planetaria* pero cerrada) frente a la amplia universalidad comunitaria que aquí queremos describir (*comarcal* pero abierta).

---

<sup>326</sup> Chesterton, G. K. *Ortodoxia*. Saturnino Calleja. Madrid. pág. 37

En las páginas siguientes vamos a tratar de determinar primero la constitución o formación inicial de la Comunidad Universal, teniendo como fundamento una idea definida de la filiación y el parentesco de procedencia romana y cristiana, pero también una realidad histórica en la que los vínculos estrictamente biológicos resultaron impotentes habiendo de ser auxiliados por una forma de filiación espiritual sobre la que se construyó la red de unidades defensivas que constituyó la Cristiandad medieval. Su carácter hubo de ser, por tanto, inicialmente *defensivo*<sup>327</sup>. En efecto, parece que la génesis de esta morfología de asombrosa eficacia defensiva puede situarse en la crítica situación del primer milenio en la Europa occidental. Esta morfología comunitaria se sostuvo, por otra parte, sobre un esqueleto productivo de carácter netamente campesino. No diremos *agrícola* por no inducir confusión alguna con el moderno trabajador de la *agricultura* industrial. La diferencia entre ambos no radica exclusivamente en el uso de las nuevas tecnologías científicas y de la maquinaria industrial, como señala una perspectiva económico-técnica unidimensional, sino también y esencialmente – en cuanto a los fines – en la forma comunitaria a la que el campesino se acoge, frente a la sociedad de mecánica solidaridad en que se integra el obrero agrícola<sup>328</sup>.

Como tratamos de mostrar en la primera parte de nuestro trabajo no ha de atenderse en exclusiva al momento productivo (inter-objetivo) sin atender en el mismo paso a su conjugada dimensión comunicacional (inter-subjetiva). Tampoco la recíproca, porque la entidad del sujeto se ajusta a la entidad misma del mundo entorno, de su circunstancia. No cabe, así pues, una revolución productiva y ecológica que no pase en el mismo trance por una revolución social y personal.

*“Es en el corazón del hombre donde se encuentra el espectáculo de la vida de la naturaleza” Cuando el corazón del hombre ha perdido su transparencia, el espectáculo de la naturaleza se empaña y se enturbia. La imagen del mundo depende de la relación entre las conciencias; sufre sus vicisitudes*”<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> Al margen de toda consideración teológica o de cualquier adscripción religiosa necesaria y positivamente atenta a la cuestión de la verdad nos limitamos a señalar el valor antropológico de la religión y del sustrato comunitario en que arraiga alcanzando – en el límite – a señalar sólo negativamente su necesidad. En cierta medida en una posición que podría resultar próxima – con insalvables salvedades – a la adoptada recientemente por P. Sloterdijk: *“lo que realmente vuelve, y es merecedor de toda la atención intelectual presenta más bien un ángulo antropológico que “religioso”; se trata, por decirlo con una palabra, del reconocimiento de lo inmunitario del ser humano. Tras varios cientos de años de experimentos con nuevas formas de vida ha quedado dilucidado que los hombres, indiferentemente de las circunstancias étnicas, económicas y políticas en que vivan, desarrollan su existencia no sólo en determinadas “condiciones materiales”, sino también inmersos en sistemas inmunológicos simbólicos y bajo velos rituales.”* Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. Valencia. 2012. pág. 16

<sup>328</sup> Permítasenos la inversión de la invertida terminología durkheimiana.

<sup>329</sup> Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* Taurus. Madrid. 1983 pág. 19. La cita de Rousseau procede de *Émile*, lib. III. O.C. IV. 431

Si concebimos adecuadamente esta mutua mediación se entenderá que la labor tradicional de elaboración del paisaje por parte de las comunidades campesinas haya consistido en una profunda construcción – sin resto – del mundo natural que deviene *paisaje* o campo a la vez que – a partir de esa construcción – se fija un *paisanaje* determinado. De hecho es a ese paisaje al que alude la “naturaleza” soñada a la que busca regresar, a menudo sin advertir su realidad histórica medieval, el solitario sujeto alienado de la modernidad<sup>330</sup>. El *estado de naturaleza*, concebido ya por Rousseau como social, remite a esta pre-social comunidad campesina. Es una ensoñación contemporánea, precisamente, de la época en que se está deshaciendo su posibilidad.

*“El trabajo en el campo es agradable, no hay nada lo suficientemente penoso en él como para movernos a compasión (...) Es la primera vocación del hombre, le recuerda una imagen agradable a su mente y a su corazón, todos los encantos de la edad de oro. La imaginación no permanece fría ante el espectáculo de la labranza y de las cosechas. La simplicidad de la vida pastoril y campesina siempre tiene algo que nos conmueve. Cuando se contemplan los prados poblados de gentes que faenan y cantan y los rebaños esparcidos en lontananza, de manera inconsciente uno se siente enternecer sin saber por qué. Así, una vez más la voz de la naturaleza ablanda nuestros duros corazones”<sup>331</sup>*

Por nuestra parte, vemos en la idea moderna de *naturaleza* un espejismo moral de la *society*. Es, por una parte, reflejo del espacio impersonal, pulido y abstracto de las nuevas ciencias *físicas*, pero también, por otra parte, de la sociedad de individuos aislados y distantes. Se trata de una *naturaleza* que se contrapone y separa del viejo mundo antropológico definiéndose cada vez más como un fondo resistente a su exhaustiva explotación económico-técnica.

Esta correspondencia entre el orden impersonal de la naturaleza y el orden también crecientemente impersonal de la sociedad de individuos tiene entre sus causas la nueva separación entre *teología* y *cosmología*, efecto ideológico del cataclismo que supuso la Nueva Ciencia. Una ciencia físico-matemática capaz de despejar y limpiar el cielo de vestigios teleológicos anunciando la negación de cualquier acto de Creación. El Dios constructor del paisaje humano, del mundo del hombre, deviene primero una inteligencia abstracta o una hipótesis física – el “papirotazo” que introduce el movimiento en la mecánica cartesiana según Pascal...– convirtiéndose en el Dios sin rostro del teísmo, para acabar perdiéndose enteramente

---

<sup>330</sup> Puede verse asimismo de Starobinski, Jean. *El almuerzo campestre y el pacto social*. Ediciones Pensamiento. Círculo de Bellas Artes. 2010. Aunque relativamente superada la vieja monografía de G. Duby, publicada en 1962, sigue siendo de gran valor para acercarnos a un conocimiento panorámico del equilibrado mundo medieval Duby, Georges. *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*. Altaya. Barcelona. 1999

<sup>331</sup> Rousseau, Jean Jacques. *La Nueva Eloisa*. II. pág. 233

cuando resulte innecesaria su hipótesis para la ciencia física. Se abre paso así una cosmología depurada de fines – ajena a la teología – puramente físico-matemática.

*“Se debería mostrar, en particular, cómo la cosmología moderna, con su concepción de la naturaleza como res extensa, es decir, como mero espacio vacío y materia ha provocado el desarraigo metafísico del hombre. (...). En el universo físico de la cosmología moderna el hombre no puede habitar y sentirse en su casa como en el cosmos antiguo o medieval. El universo es percibido ahora como extraño a su destino individual: se le muestra como una desarraigante infinitud que lo inquieta. Frente al eterno silencio de las estrellas y a los espacios infinitos que le permanecen indiferentes, el hombre está solo consigo mismo. Existe sin patria.”<sup>332</sup>*

Sobre el fondo de este universo – en que llegará a ser innecesaria la “hipótesis divina” – <sup>333</sup> se configura la idea de una naturaleza, no sólo ajena al orden intencional, conductual o práctico, sino capaz de absorber finalmente todo fenómeno teleológico. Desde la naturaleza que construye la ciencia física podrá desvelarse la índole fenoménica, aparente y engañosa, de todo fenómeno intencional y significativo. Y así el hombre mismo quedará *tendencialmente* absorbido por la misma naturaleza impersonal y abstracta, cuando las ciencias (naturales) del hombre – “ciudadela del Estado” (Platón) – hayan alcanzado su plenitud. Ahora bien, en cuanto agente de esas mismas ciencias su absorción no será jamás completa y definitiva y sobre esa inasimilable singularidad humana se abrirá el espacio de la subjetividad antropológica resistente, pero a la defensiva, ante la plena objetivación del mundo. El programa de la Ciencia Unificada, que culminaría en la constitución de una Ciencia de las ciencias, es la plasmación más sólida de la hipóstasis de la Razón y su fracaso es, por tanto, el signo más cierto de la debilidad misma de una razón autosuficiente.

Ahora bien, las características de una *naturaleza* semejante nos informan, según decíamos, de la índole de la subjetividad moderna que confunde, en esta nueva idea de naturaleza, una vaga nostalgia por un orden antropológico desaparecido, con un profundo temor por la intratable hondura de la realidad física. En efecto esa nostalgia de la pretendida “naturaleza” contrapuesta a la nueva civilización económico-técnica, se acompaña de un hondo temor porque la naturaleza, infinita *fuentes de recursos económicos* sobre la que recae el dominio tecnológico o productivo de las sociedades modernas, esconde tras su índole de *fondo energético* la posibilidad de una resistencia brutal a su explotación. El campo pintoresco, rural y amable, soñado bajo las renovadas formas del clásico *locus amoenus*, empezará a esconder bajo su

---

<sup>332</sup> Volpi, Franco. *El nihilismo*. Siruela. Madrid. 2012 pág. 22

<sup>333</sup> Según la conocida anécdota de Laplace ante Napoleón. La anécdota posee un valor simbólico fascinante, al margen de su veracidad. Cuando Pierre Simon Laplace (1749-1827) presentó a Napoleón su *Tratado de Mecánica Celeste*, Napoleón – que fuera su alumno en la Escuela Militar – habría comentado: “Habéis escrito un libro sobre el sistema del Universo, sin haber mencionado ni una sola vez a su Creador”. A lo que Laplace respondería: “No he necesitado esa hipótesis, Sire”.

máscara el feo rostro del energetismo y de la necesaria explotación de los recursos naturales.

Es una visión del mundo que no puede dejar de tener un eco directo sobre el concepto del hombre. En su contexto el hombre aparecerá asimismo quebrado o escindido en un cuerpo animal – propiamente *bestial* – dotado de unas abstractas necesidades llamadas *naturales* o *básicas* y una envoltura sobrepuesta – *superestructural* – derivada de su inserción en la estructura social y cultural: máscara sobre el gesto del animal humano. Entre ambos momentos media una quiebra proporcional a la que opone ambas nociones de “naturaleza”. De esta forma la naturaleza del cuerpo humano mismo será vista de nuevo como un *fondo energético* siempre amenazador, cristalización efímera de un informe *conatus*, un impulso libidinal o una voluntad de poder siempre capaz de resistir a su “explotación cultural”.

*“Toda fuerza de la naturaleza se redujo a mera, indiscriminada resistencia frente al poder abstracto del sujeto”<sup>334</sup>*

M. Houellebecq, quien delata una y otra vez el productivismo subyacente tanto al marxismo cuanto al liberalismo, ha escrito recientemente en relación a la obra de Le Corbusier:

*“...era una especie de ecologista adelantado, para él la humanidad debía reducirse a módulos habitacionales circunscritos en medio de la naturaleza, pero de ningún modo debían modificarla. Es espantosamente primitivo, si lo pensamos, una regresión aterradora con respecto a cualquier paisaje rural: mezcla sutil, compleja, evolutiva, de prados, campos, bosques, pueblos. Es la visión de un espíritu brutal, autoritario.”<sup>335</sup>*

Un espíritu, diríamos, que es más bien *pantocrático* que simplemente *autoritario* porque, en última instancia, en la contraposición entre el mundo natural pero humano y la naturaleza física e impersonal<sup>336</sup> reaparecerá la trasposición teológica moderna de las posiciones relativas de Dios y el hombre. La oposición entre una naturaleza pacientemente ahormada por la labor humana y dispuesta para ser

---

<sup>334</sup> Horkheimer-Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. 2005, pág. 137. Las referencias a la obra fundamental de M. Horkheimer y T. W. Adorno habrían de ser constantes.

<sup>335</sup> Houellebecq, Michell. *El mapa y el territorio*. Anagrama. Barcelona. 2011. pág. 192.

<sup>336</sup> Una contraposición que se esconde asimismo en la oposición cultura-civilización, entre una cultura ajustada a las dimensiones humanas, dotada de las condiciones que hacen posible la honesta virtud y la felicidad, y una civilización formal, abstracta y enteramente artificial. Oposición que se esgrimirá constantemente en el combate entre las naciones. De un lado la *kultur* real, franca, natural de costumbres sencillas pero suficientes, de trato amable pero informal... rasgos que evocan la idea de comunidad. De otro lado la *zivilisation* urbana, artificiosa o sofisticada, de modales complejos pero fútiles y, esto es importante, racionalista o científica... rasgos de la gran sociedad cosmpolita. Cf. Starobinski y Elias.

habitada y la naturaleza analizada por las ciencias, concebida – y tecnológicamente construida – como un orden físico-matemático ajeno a la vida humana (pese a conformar su vida biológica) se expresa la oposición entre la vida comunitaria y la nueva existencia social.

El nuevo hombre de la modernidad no habita el mundo como un hogar que le haya sido dispuesto, sino que busca poner a su servicio la profunda naturaleza física e impersonal (incluyendo la propia dimensión natural a la que pretende reducir su talla). Esta puesta en servicio de la naturaleza a través de las tecnologías científicas (incluyendo la naturaleza del hombre) conduce a un paradójico antropoteísmo cuya realización plena se alcanzaría en el acto de creación acaso no del mundo como *omnitud rerum*, pero sí de sus contenidos más conspicuos y muy especialmente del hombre mismo, producto de las bioingenierías y tecnologías del yo.

Pero pronto se pone de manifiesto que la ciencia física no alcanza a disponer íntegramente de dicha naturaleza, capaz siempre de esconder un fondo físico intratable y peligroso. La idea de *naturaleza* adquiere así matices muy diversos: del hogar del hombre en un mundo concebido como comunidad perfecta bajo gobierno del Padre, al desolado universo físico, yacimiento disponible para su eventual explotación tecno-económica. La resistencia a dicha explotación – en la forma de catástrofes naturales y sociales – manifiesta la debilidad real de la apoteosis humana. La labor en el orden comunitario tradicional jamás concibió la posibilidad de someter a servidumbre las potencias naturales, admitiendo así como un don las condiciones de la vida humana. El trabajo moderno alcanza o pretende alcanzar a definir y construir esas condiciones mismas, así como la propia vida humana, en un acto constituyente que define su apoteosis y somete a la idea de una plasticidad sin límite la vieja *condición* humana, que queda así negada.

En cualquier caso la mencionada transposición que conduce al antropoteísmo de la anti-teología moderna, no debe confundirse con el panteísmo clásico.

*“Las religiones antropoteístas forman un grupo homogéneo de actitudes religiosas que no es lícito confundir con las teologías panteístas. El dios del panteísmo es el universo mismo como vuelo de un gran pájaro celeste; para el antropoteísmo, el universo es estorbo o herramienta del dios humano”<sup>337</sup>*

De ahí que la naturaleza resulte a la vez que un prometedor yacimiento ofrecido a la explotación, también un estorbo terrible en cuanto – como decía – fondo energético acaso resistente a la potencia del dios-hombre. Mera negatividad, potencia pura inagotable para el *Dator formarum* humano que, en cuanto contenido de la naturaleza, padece en su propia carne, idéntica quiebra.

---

<sup>337</sup> Gómez Dávila, Nicolás. *Textos*. Atalanta. Gerona. 2010. pág. 63



Frente a semejante *naturaleza* moderna se encontraba la construcción tradicional y campesina del *paisaje*, que supone una honda elaboración del entorno y es signo de una completa integración de la producción, la distribución y el consumo en la matriz comunitaria. Una integración que culmina en la imagen teológica del cosmos como comunidad perfecta. A este modelo teológico subyace la íntima implicación de *monoteísmo, creación y providencia* sobre la que el *mundo* puede aparecer como el *hogar* de la familia humana.

La comunidad campesina tradicional desconoce, en efecto, esta naturaleza objetiva o ajena y en bruto, como desconoce descarnadas necesidades de definición estrechamente bioenergética. El fuego del hogar, en torno al que germina la religiosidad primordial, nos puede servir de símbolo de ese estatuto metafísico o sobrenatural que no sólo envuelve, sino que constituye el *paisaje humano*.

*“...el fuego conservado en el hogar no es, en el pensamiento de los hombres, el fuego de la naturaleza material. Lo que en él se ve no es el elemento puramente físico (...) El fuego del hogar es pues una especie de ser moral. Es cierto que brilla, que calienta, que cuece el alimento sagrado; pero al mismo tiempo tiene un pensamiento, una conciencia; concibe deberes y vela para que se realicen. Se le diría hombre, pues posee del hombre la doble naturaleza; físicamente, resplandece, se mueve, vive, procura la abundancia, prepara la comida, sustenta el cuerpo; moralmente, tiene sentimientos y afectos, concede al hombre la pureza, prescribe lo bello y lo bueno, nutre el alma”<sup>338</sup>*

En el ámbito de la comunidad, la producción y el consumo – concebidos en términos de labor y sacrificio – están plenamente integrados en el trabajo y la fiesta, de modo que resultan *dados por añadidura*, porque su *fin* no es bioenergético o “fiscalista”, sino que su realidad es comunitaria: *convivir* es la forma tradicional de *nutrirse*. En este sentido puede juzgarse la comunidad universal como agente civilizador de asombrosa sutileza.

Pues bien, si como decíamos arriba, esta comunidad universal ha de considerarse, en cuanto universal, una comunidad abierta, sin embargo su forma de apertura es justamente contraria a la apertura o transitividad abstracta e indiferenciada de la sociedad mundial o del mercado globalizado de nuestro tiempo.

Se trata, como apuntábamos, de dos formas antagónicas de universalidad que ya fueron vistas magistralmente por Chesterton en su *Ortodoxia*<sup>339</sup>. Por una parte, una universalidad amplia que se puede caracterizar como negativamente abierta, merced a una recurrente transitividad por contigüidad y mediación continua entre centros locales (articulada sobre la exogamia). Es la universalidad característica de la alta edad media, que puede oponerse a la universalidad estrecha que conduce a una nueva

---

<sup>338</sup> Fustel de Coulanges. *La ciudad antigua*. Iberia editorial. Barcelona. 1987. pág. 34

<sup>339</sup> Cf. nota 281 supra.

forma de cierre en cuanto que *salva instantáneamente – a la velocidad de la luz – los espacios distantes* entre los centros comerciales y financieros del mercado planetario o, en general, el nuevo espacio *social* en que contactan los individuos lejanos o, más adecuadamente, *telepróximos* (Finkelkraut): universalidad a distancia pero inmediata. Finalmente, pudiera estar sucediendo, sin embargo, que la cota que supone el cierre del mercado y la sociedad por los límites mismos del planeta, arroje finalmente una nueva forma de desmercantilización (*de-commodification*) cuyo análisis no es de este lugar.

La apertura comunitaria, tendencialmente infinita, adopta pues la forma de una transitividad *contigua y entreverada* bien descrita por Georges Duby en relación a la red de las villas carolingias, dominios heteróclitos de producción, distribución y consumo que conforman la red comunitaria de la vieja civilización de la Cristiandad.

*“...la estructura interna de la economía del dominio implicaba una cierta apertura, y en primer lugar por parte de las explotaciones campesinas dependientes.*

*La misma topografía de la villa imponía estas relaciones con los centros de producción vecinos. En verdad, parece seguro que sólo muy excepcionalmente una villa se identificaba con un pueblo y su término. Solía extenderse por varios sin recubrir enteramente a ninguno de ellos. Los campos del dominio y las parcelas de los mansos dependientes estaban yuxtapuestos a otros campos y a otros mansos que no pertenecían al señor. Los terrazgueros participaban junto a otros campesinos, sus vecinos, en la explotación colectiva de los baldíos. Seguramente esta contigüidad daba ocasión a un intercambio de servicios. Por otra parte, los intendentes del dominio debían reclutar entre los vecinos a los jornaleros que, de vez en cuando, necesitaban. Además hay que suponer, ya lo hemos dicho más arriba, que algunos terrazgueros poseían aparte de su tenencia, demasiado pequeña para asegurar el sustento de su familia, otras parcelas independientes o bien concedidas por otros señores. Por lo tanto, la comunidad económica que integraba a los trabajadores del dominio no era siempre exclusiva, ni completamente cerrada”<sup>340</sup>*

Y, como hemos apuntado arriba, la descomposición de la comunidad supone no sólo la contemplación del paisaje como naturaleza, sino también del propio hombre como parte de la naturaleza misma, de suerte que una cierta perspectiva etológica de la figura y la acción humana es enteramente consubstancial al proceso de desarrollo de la sociedad<sup>341</sup>.

---

<sup>340</sup> Duby, Georges. *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*. Altaya. Barcelona. 1999, pág. 66

<sup>341</sup> Desde la perspectiva antropológica desde la que contemplamos la teología podemos entender la integración en un mismo foco originario – Dios pantocrátor y creador del mundo – de las dimensiones (Naturaleza/Cultura) escindidas por la crisis teológica o metafísica que define a la filosofía (racionalista) moderna. Desde una perspectiva metafísica clásica no puede resolverse problema ecológico (naturalista) alguno si no es a través de la construcción de la persona que involucra al mundo. “La

Así el despliegue de las ciencias físicas avanza profundamente en el programa naturalista, hasta el punto extremo de negar toda singularidad personal a un hombre enteramente naturalizado. Negación de la persona y destrucción de la naturaleza son los dos costados de la escisión metafísica moderna que conduce a la negación del mundo como hogar del hombre. Puede decirse ya que en nuestro presente, de un acabado *tecnopositivismo*, resulta apenas inteligible esa forma comunitaria de construcción del mundo. Un mundo muy alejado de nuestro concepto de la cruda naturaleza.

Esta situación convierte en acuciante una cuestión fundamental para el productivismo de nuestro tiempo. La cuestión por el motor de la actividad productiva del ser humano en un orden enteramente naturalizado. Es una cuestión que acucia a los grandes promotores o gestores de la producción de nuestros días.

*“La gran pregunta que se hace es ¿por qué trabaja el hombre? ¿Qué hace que ocupe un lugar determinado en la organización social, que acepte atenerse a ella y cumplir su tarea? A esta pregunta los liberales respondían que era pura y simplemente el afán de lucro; nosotros pensábamos que era una respuesta insuficiente. Los marxistas, por su parte, no respondían nada, ni siquiera se interesaban por el tema, y por eso precisamente el comunismo ha fracasado (...). Fourier había conocido el Antiguo Régimen y era consciente de que mucho antes de que apareciese el capitalismo había habido investigaciones científicas, progresos técnicos, y que la gente trabajaba con ahínco, sin que la empujara el afán de lucro, sino algo que a los ojos de un hombre moderno es mucho más vago: el amor a Dios, en el caso de los monjes, o más sencillamente el honor de la función”<sup>342</sup>*

Sucede que la cuestión que abordamos y que para muchos tendrá un aspecto metafísico y oscuro es, por el contrario, también una cuestión de primera importancia en el terreno práctico más inmediato, en el útil terreno de la gestión de recursos humanos.

En efecto, parece que no hay ámbito alguno de la sociedad moderna que pueda resultar de más neta definición económica que el ámbito de la gestión y dirección empresarial contemporánea. Pues bien, ya hace mucho tiempo que en el campo del *management* – técnica de análisis psicosocial de la motivación del trabajador o colaborador – se ha tomado nota de que el motor de la acción humana productiva no es reductivamente económico. En efecto, aunque atento a la actividad productiva y subordinado a una consideración estrechamente económica de la misma, el

---

*providencia divina en esta época va ligada a una tripleta de temas: la conservación y buena marcha del cosmos en orden y armonía frente a su destrucción, la bienandanza de los hombres disfrutando de diversos bienes que el cosmos le ofrece, y la retribución de los hombres según su conducta”* (Uríbarri, Gabino. *Monarquía y Trinidad*. UPCO. Madrid. 1996, pág.64)

<sup>342</sup> Houellebecq, Michell. *El mapa y el territorio*. Anagrama. Barcelona. 2011. pág. 193

*management*, al menos en sus practicantes más lúcidos, vuelve a plantearse – aunque siempre desde su posición utilitarista y moderna – las aporías escondidas en el curso histórico de la modernidad<sup>343</sup>.

Hace tiempo que los técnicos de la gestión y la dirección de empresas descubrieron que el motor de la acción humana, el principio activo de su fuerza de trabajo, no puede ser concebido en los términos estrechamente económicos a los que, el curso de la sociedad moderna, ha reducido el trabajo. Han descubierto la verdad a voces de que el sujeto no es una magnitud física o energética, sometido a necesidades que puedan tasarse en términos económicos estrictos: econométricos. Han tratado de construir alguna noción de sentido y trascendencia que, sin embargo, resulta siempre pervertida por su misma posición fundamental. De aquí el interés que las cuestiones de motivación y animación laboral despiertan desde nuestro enfoque, porque la gran cuestión que esta técnica aborda es, sin duda, una cuestión antropológica determinante *¿por qué trabaja el hombre?*

Ponemos aquí un punto y aparte con la somera indicación de antecedentes de nuestro punto de vista, al objeto de deshacernos de la posible impresión intempestiva que pueda producir. De hecho, nada inédito o inaudito hemos dicho y son numerosos y notables los análisis de la radical metamorfosis de la comunidad universal. Es cierto que han sido, sin embargo, comúnmente desoídos. Bastará la siguiente indicación que hace el propio Karl Polanyi, uno de los más lúcidos, a dos clásicos fundamentales de los estudios aludidos: Sir Henry Summer Maine y Ferdinand Tönnies.

*“Empezaremos por el descubrimiento de sir Henry Summer Maine en su Ancient Law (1861) de que muchas instituciones de la sociedad moderna se establecieron mediante contrato, mientras que la sociedad antigua se basaba en el estatus. El estatus, adquirido por nacimiento - por la posición de la familia y el lugar que se ocupaba en ella -, determina los derechos y obligaciones de la persona, que a su vez se derivan del parentesco (o adopción) del tótem y de otras fuentes. Este sistema de estatus persiste bajo el feudalismo, y con algunas reservas hasta la época de la igualdad de los ciudadanos, tal como se estableció en el siglo XIX. Gradualmente fue reemplazado por el sistema de contrato, es decir, por los derechos y obligaciones fijados por transacciones consensuales o contratos.(...).”*

*La influencia de Maine en el continente fue apoyada por Ferdinand Tönnies, un sociólogo alemán cuyas ideas quedan resumidas en el título de su obra, Comunidad y Sociedad (Gemeinschaft und Gessellschaft). Al principio la terminología puede parecer confusa, pero no lo es. "Comunidad" se refiere a la "sociedad de estatus" y "Sociedad"*

---

<sup>343</sup> Al respecto véase Sprenger R. K. *El mito de la motivación. Cómo escapar de un callejón sin salida*. Díaz de Santos. Madrid. 2002. Es un texto de notable interés por su perspectiva que se quiere radicalmente crítica de las técnicas de motivación que han sido el eje de las técnicas directivas y de gestión. Permanece, sin embargo, envuelto en la posición fundamental de suyo aporética, que caracteriza la historia moderna. Puede verse también: Lowney, Chris. *El liderazgo al estilo de los jesuitas*. Grupo editorial Norma. Bogotá. 2004.

a la "sociedad de contrato". Maine, Tönnies y Marx ejercieron una profunda influencia en la sociología a través de Max Weber, quien con mucha coherencia utilizó los términos *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* en el sentido que les daba Tönnies, *Gesellschaft* para la sociedad de contrato y *Gemeinschaft* para la sociedad de estatus. Para Maine y Tönnies la connotación emocional de estatus o comunidad, por un lado y de contrato o sociedad, por otro, era muy diferente. Maine consideraba la situación precontractual de la humanidad característica de edades oscuras del tribalismo y la introducción del contrato como una liberación de la sumisión del individuo a la tribu. Por el contrario, las simpatías de Tönnies se inclinaban más al calor de la comunidad que a los fríos lazos impersonales de la sociedad. Idealizaba la "comunidad" como una situación en la que los seres humanos están unidos mediante el tejido de la experiencia común, en tanto que la "sociedad" jamás se aparta de la impersonalidad del mercado y del cash nexus, como definiera Thomas Carlyle a la relación de las personas conectadas solamente por lazos de mercado.

El ideal de Tönnies era la restauración de la comunidad, aunque no regresando a la etapa preindustrial, sino avanzando hacia una forma superior de comunidad que mejoraría nuestra actual civilización. Para él era una especie de fase cooperativa de la civilización que conservaría las ventajas del progreso tecnológico y la libertad individual al tiempo que re-establecería la integridad de la vida. Su postura, hasta cierto punto, se asemejaba a la de Robert Owen y, entre los pensadores modernos, a la de Lewis Mumford. En las *Democratic Vistas* (1871) de Walt Whitman se pueden encontrar analogías proféticas con este punto de vista.

Las ideas de Maine y Tönnies sobre la evolución de la civilización humana se han considerado claves para estudiar la historia de la sociedad moderna. Sin embargo, durante mucho tiempo no se realizó ningún progreso sobre las pistas que ellos dejaron...<sup>344</sup>

### 2.3.3. LA CONSTITUCIÓN DEFENSIVA DE LA COMUNIDAD: FORTALEZA, PROTECCIÓN Y HOMENAJE.

La morfología de parentesco tal como la hemos aludido tan sucintamente resulta una estructura genérica en la que quedan sin especificar las categorías de miembros del propio núcleo familiar vetados por el incesto, por lo mismo que tampoco establece categorías de posibles términos de nuevos enlaces exogámicos. Únicamente aludimos a la determinación monogámica y señalamos la índole asimétrica y patriarcal de la unidad matrimonial. No pretendemos mayor determinación de la naturaleza de las estructuras de parentesco características de la Europa altomedieval, lo que requeriría análisis históricos y antropológicos que desbordan notablemente nuestras pretensiones.

---

<sup>344</sup> Polanyi, Karl. *El sustento del hombre*. Capitán Swing. Madrid. 2007 pp.112-114

Al parecer las estructuras de parentesco hubieron de conocer inicialmente una notable variedad, dada la múltiple procedencia étnica de los invasores bárbaros del Imperio. Variabilidad y pluralidad que, ya persistente bajo el amplio espacio abrazado por el Imperio, resultaría multiplicada con las invasiones (*völkerwanderung*) y los reinos sucesores.

Ahora bien, el lento trabajo civilizador al que coadyuva de manera fundamental la Iglesia romana, erigida *de facto* en heredera de la autoridad imperial, aunque hubiera de recurrir a poco veraces medios de legitimación (donación de Constantino), logrará una importante síntesis a la altura del siglo VIII ante la presencia de poderosos elementos catalizadores. Estos elementos están representados por los invasores magiares o normandos, pero fundamentalmente por el irreductible frente islámico. Ese trabajo civilizador discurre conjugado con una larga discusión doctrinal que concluye en una concepción de la paternidad y la filiación definida en términos teológicos durante los últimos siglos del imperio y en el difícil período de sus reinos sucesores<sup>345</sup>.

La teología construida en continuas polémicas (internas y externas) y finalmente levantada sobre el fundamento de la patrística, constituirá la arquitectura doctrinal de una forma de comunidad cuya fortaleza supo resistir el avance de esta triple amenaza y, a partir de su éxito defensivo, buscó una expansión virtualmente infinita. Esa teología no define sólo el horizonte de la comunidad, sino que es ella misma el efecto de sus dolores de parto. Por otra parte, aunque la comunidad cristiana no fue jamás una comunidad perfectamente homogénea, su estructura – pese a variaciones derivadas de los más diversos factores – puede juzgarse estrechamente semejante en todo el espacio de la Cristiandad.

Así pues, defenderemos que la constitución real de la comunidad universal – Cristiandad – ha tenido como ocasión determinante la situación crítica de radical devastación que conoció el occidente europeo en los siglos inmediatos al final del primer milenio. Se trata de una consecuencia, en suma, del terror real que oscurece ese primer milenio, a resultas de una brutal agresión por parte de fuerzas que recaen sobre la impotente e ineficaz organización que, tras la descomposición

---

<sup>345</sup> En el 51 todavía reclamaba Ortega de la Historia “...un esfuerzo para hacernos ver cómo era la manera de ser hombre que el “goticismo” fue según ésta se manifiesta desde que aparecen sus principales rasgos – en la segunda mitad del siglo XI – hasta que culmina en 1300”. (Ortega. J. O. C. Vól. X –obra póstuma– Taurus-Fundación Ortega. Madrid 2010, pág. 370) Contaba, sin embargo, con la obra de los maestros de la historia medieval, Henri Pirenne (1862-1935) y Marc Bloch (1886-1944). Por alguna razón Ortega no acude a estas obras, de las que aquí nos servimos de modo fundamental. Indudablemente el desarrollo posterior del saber histórico ha matizado y completado la perspectiva de estos dos autores, sin embargo, no la ha corregido en lo fundamental. En relación al estado actual de la debatida cuestión sobre la transformación que aquí comentamos y que se conoce como la “mutación feudal” puede verse: Lauranson-Rosaz, Christian. *Le débat sur la “mutation féodale”: état de la question*. En Przemyslaw Urbanczyk (dr.) *Europe around the year 1000*. Warszawa. Institute of Archeology and Ethnology. Polish Academy of Sciences. 2001, pág. 11.40

de Roma, había sido recogida en el seno de los reinos sucesores de la potencia imperial. Esta organización residual adoptó – con el colapso de las ciudades – la forma de señoríos dispersos, enteramente fuera del control político del último Imperio y cuyo aislamiento se radicaliza en la pluralidad apenas conexas de los reinos sucesores. Sobre estos señoríos se anudará la red de una estructura defensiva que, desde la Era de la crítica, merecerá el título, de timbre hoy poco honorable, de *feudalismo*<sup>346</sup>.

Idealmente semejante morfología defensiva fragua en una serie de órdenes horizontales, paralelos entre sí, que resultan perfectamente superpuestos en vertical y asimétricos – jerarquizados – en virtud de su función específica en el seno de la gran comunidad. Así la extensión de la comunidad está dispuesta según una línea de subordinación vertical estricta entre órdenes estamentales paralelos entre sí y dispuestos a alturas diversas (desigualdad). Aunque el antecedente de la configuración feudal puede encontrarse en el *dominio* o señorío tardo-romano, resultado a su vez de la descomposición económico política de Roma<sup>347</sup>, el feudo le

---

<sup>346</sup> Conviene hacer la siguiente salvedad: el término “feudal” es irrenunciable hoy, por su ubicuidad, pero nos resulta profundamente inadecuado. Es un término utilizado por Boulainvilliers en plena era de la crítica, en 1727, divulgado por Montesquieu y popularizado, finalmente, por la Asamblea Nacional que en su conocido decreto de 11 de agosto de 1789: “destruye por completo el régimen feudal”. Cf. Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Barcelona. 1986, pág. 21. El mito oscuro y confuso de semejante régimen feudal queda, desde aquí, fijado para siempre en el discurso de la modernidad. Preferiríamos hablar de *comunidad universal* para nombrar la estructura defensiva a la que venimos aludiendo pero el término “feudalismo” es indudablemente el más usual y por esto lo mantenemos.

<sup>347</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986. Libro III. Capítulo I. pág. 252 y ss. Véase también H. Pirenne *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. Méjico. 1981 págs 74 y ss. “*Sea laica o eclesiástica, la gran propiedad de los primeros siglos de la Edad Media (con anterioridad al siglo XIII) no tiene nada en común con la gran explotación. Ya a fines del Imperio romano habían desaparecido los latifundia con esclavos y se advierte que los propietarios territoriales se desvían cada vez más del gran cultivo, dividiendo sus tierras en tenures. La cesación completa del comercio de productos agrícolas favoreció naturalmente más aún esta tendencia. El gran dominio de la época carolingia y de los siglos siguientes nos ofrece su triunfo casi completo. Se divide en dos partes de importancia desigual: la tierra señorial (terra indominita) y la tierra patrimonial (mansionaria). La primera, mucho menos extendida, es explotada directamente y por entero en provecho del señor. El trabajo se ejecuta, bien por los siervos domésticos que no poseen tenures, y análogos a nuestros obreros agrícolas; bien por terrazgueros sujetos a la prestación vecinal. A éstos se les reserva la tierra mansionaria. Ésta se divide en unidades de explotación, cuya extensión varía según la calidad del terreno y las regiones, pero cada una de las cuales basta para la subsistencia de una familia: son los mansus, poseídos hereditariamente, a cambio, como se ha visto, de tributos en especie o en trabajo. Todo este conjunto forma una villa rural. El centro común lo forma la corte señorial (hof, curtis) en la que reside el intendente del señor, el alcalde (meyer, major, villicus), encargado de la vigilancia y jurisdicción de los villanos (villani). La corte rodeada de un foso y de una empalizada, constituye la mansión del señor, cuando reside en su tierra, y contiene las granjas y los almacenes donde se conservan las cosechas y los demás productos. Allí también se reúne el tribunal dominial compuesto de terrazgueros y presidido por el alcalde o el señor. Aquí y allá, desde el siglo XI y cada vez más frecuentemente después, una capilla, edificada por el señor y para el cual él escoge y nombra el capellán, atiende las necesidades del culto. Un gran número de parroquias rurales deben su origen a esas capillas dominiales. (...). En torno de las tierras cultivables, los bosques, las praderas y las marismas están, proporcionalmente a la parte de la tierra que explotan, dedicadas al esparcimiento del señor y de los villanos. Frecuentemente, si un arroyo los atraviesa, el señor construye allí un molino para su uso y el de los habitantes. De cada saco de harina el molinero segrega una parte para su*

dotará de una notable eficacia defensiva, tiñéndolo de una característica atmósfera guerrera.

En la base de la línea ascendente se hallan los siervos de la gleba que son la efectiva base campesina de la pirámide. Carentes de vasallos, no rinden homenaje y no reciben vasallaje. En buena medida su servidumbre los arraiga al punto de no precisar de vínculo de homenaje alguno: vasallos sin vasallos, no serían – de no ser por el poder espiritual – sino meros siervos o siervos perfectos. Son el límite inferior, pero también la contrafigura del vértice transcendental de la pirámide del vasallaje, lo que contribuirá a la característica sacralización del pobre en la cosmovisión cristiana medieval.

En cualquier caso, la base servil no rinde formalmente homenaje y se concibe adscrita al patrimonio señorial de modo inmediato, a este respecto son siervos perfectos. Constituyen la mayoría de una población articulada según la descrita morfología comunitaria, a la que inmediatamente se sobreponen los señores menores enfeudados con órdenes de nobleza de rango superior, en sucesión continua, merced a la extensión vertical del homenaje.

En la cúspide se encuentra el paradójico doble vértice de esta pirámide, lo que plantea un problema complejo cuya formulación más ajustada se encuentra en la doctrina gelasiana de las dos espadas. En efecto, el emperador se presenta como foco al que se orienta la totalidad de los vínculos personales de homenaje y, por ello mismo, como potencia armada superior. Ahora bien, su potencia queda suspendida de la autoridad espiritual de Roma, en un acto de homenaje que trasciende la vertical guerrera. Esta dualidad de poderes caracteriza el ordenamiento medieval en el que tras el hundimiento del Imperio subsiste una Iglesia que, sobreponiéndose a su decadencia, acabará contribuyendo de un modo muy singular al poder temporal.

El juramento de homenaje da por supuesta la abundante base poblacional de campesinos (*laboratores*) y se desarrolla a través de la continua línea ascendente que enhebra grados sucesivos de una nobleza *guerrera* (*bellatores*). Ahora bien, cada uno de los grados se extiende transversalmente según la misma morfología comunitaria de parentesco arriba descrita. Esta morfología alcanza también a la más alta nobleza, a cuya escala el matrimonio y la familia tienen un evidente estatuto que podríamos llamar de *derecho público* – en términos modernos – estatuto que tampoco es ajeno a los matrimonios de la *servidumbre*.

La tierra *adscrita* al patrimonio señorial – el sustrato del feudo – aunque ha conocido formas diversas de vinculación a lo largo de los siglos, en ningún caso pudo reducirse al moderno concepto de *propiedad*. En efecto, todas estas formas de vinculación de la tierra y los hombres fueron enteramente ajenas a la idea de una *propiedad privada (individual) absoluta*, una idea que carece de sentido en el

---

*manutención; éste es el punto de partida de esos derechos de vasallaje que no desaparecieron hasta después de la Revolución Francesa” (Pirenne, H. Op. cit. pág. 77-78)*



Medieval y que sólo logra imponerse con dificultad a partir del XVIII. En efecto, sólo a partir del Código Civil de 1804 se definirá – en Francia – la propiedad como *“el derecho a disfrutar y disponer de bienes de la forma más absoluta”*. Es decir, con completa independencia de cualesquiera otros sujetos que quieran atribuirse alguna forma de relación con el bien, objeto de disfrute. Es una propiedad que garantiza el deleite privado perfecto y contribuye de manera radical a la creciente individualización.

Por el contrario, la distribución de la tierra en el orden feudal, desde el vértice de la pirámide a su base servil, conoció formas diversas pero confluyentes en una misma idea del compromiso personal y de la responsabilidad inmediata ante los próximos, superiores e inferiores. Aunque de órdenes distintos la adscripción a la tierra puede atribuirse tanto al siervo como al señor, al fin y al cabo – para ambos – su tierra es la base de su poder y de su seguridad, poder y seguridad fraguados en su *mutuo apoyo y en su pertenencia comunitaria*. Esta aristocracia guerrera no es en modo alguno un mero instrumento del rey.

*“Cada uno de ellos pertenece, por el contrario, a la región que gobierna; es allí, frecuentemente desde muchas generaciones, el mayor propietario, el hombre más influyente; sus bienes de familia se extienden por todo el condado; los habitantes, de padres a hijos, son sus siervos o sus terrazgueros; nació entre ellos y entre ellos morirá, si no perece lejos en un campo de batalla, y esto fue así ya en tiempos de su padre, al cual, ha sucedido en la dignidad de conde. De esta suerte aparecen, en la región que preside, más bien como un señor que como un representante del emperador. Desde entonces, resulta imposible pensar en desplazarle o en destituirle sin que su sucesor pase, ante los ojos del pueblo, por un usurpador y un intruso”*<sup>348</sup>

Puede entenderse ahora que, aunque en general la vinculación del señor con su tierra, concedida desde arriba de la pirámide feudal, es una vinculación idealmente vitalicia pero no hereditaria, sin embargo muy pronto la heredabilidad del señorío se haya convertido en norma. Esta heredabilidad es, desde luego ya a la altura del siglo XII, la forma a la que tiende a atenerse todo título de propiedad.

Pero esta temprana heredabilidad del *beneficio* esconde un elemento clave de corrosión de la vinculación personal, que – en efecto – tiende a la mercantilización, abriendo paso a la confrontación de la preocupación por el provecho con la preocupación por el servicio. En efecto, el compromiso en cuanto personal, difícilmente puede transmitirse, pese a que a esa transmisión quiere apuntar la reiteración intergeneracional del homenaje. Pronto el proceso conoce la enajenación parcial o *abreviación* del feudo y avanza hacia la completa

---

<sup>348</sup> H. Pirenne *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. Méjico. 1981 pág.83

enajenación y el consiguiente cambio del sirviente. Un fenómeno que acabará generando el grave problema de la pluralidad de homenajes, lo que significa una contradicción inasimilable por el sistema vertical y monárquico que tiene en el problema un auténtico *desafío – retractación de fidelidad* –. Una contradicción destructiva para un orden enteramente asentado en la perfecta lealtad personal<sup>349</sup>.

En todo caso, la propiedad privada absoluta es sencillamente impensable en el orden vertical que describimos. Ni siquiera para el caso del *alodio*, el llamado *feudo del sol* – esto es, una propiedad que no ha de responder a ninguna *concesión* procedente de los estratos superiores del orden feudal – puede hablarse de una propiedad privada absoluta. Se trata, además, de un vestigio anterior a la nueva morfología comunitaria, un resto persistente de Roma, pero que tampoco puede concebirse en términos de la moderna idea de propiedad privada absoluta.

Para entender la muy diferente realidad en que se desarrolla la vida en la comunidad feudal basta notar el sentido que, en la atmósfera feudal, poseen términos básicos de la posterior economía política. El *beneficio*, por ejemplo, es el nombre originalmente más extendido del feudo, muy ligado a la forma de distribución conocida como *honores*. Este beneficio supone estrictas obligaciones y, aunque incluye la percepción de censos y servicios, no puede contemplarse como propiedad: ni individual, ni absoluta. Por su parte, el vasallo recibe con el feudo un *préstamo*, inicialmente limitado al lazo de fidelidad con el señor, de modo que se extiende tanto como la vida de los contrayentes. Así los términos *lehn*, *laen*, o *préstamo* toman su sentido de la estructura de lealtad personal en que se inscriben, muy lejos del que será su sentido moderno, puramente económico.

En el orden de la comunidad universal es preciso destacar una presencia que trasciende la disposición jerárquica del orden feudal porque lo recorre de arriba abajo. Se trata de un grupo idealmente ajeno a la morfología comunitaria que pivota sobre el parentesco y que articula cada orden paralelo. Se trata de eclesiásticos (*oratores*) que, idealmente al margen de los vínculos de parentesco, cubren e integran ideológicamente la comunidad<sup>350</sup>. Sin duda se han distribuido a

---

<sup>349</sup> El orden feudal buscará renovarse mediante el llamado homenaje *ligio (solui)* de *ledig*: libre, puro. Pero el principio de corrupción es consubstancial al modelo. Al fin y al cabo un producto histórico. Aunque esta corrupción fuera mejor contenida en los llamados *feudalismos de importación*, acabará afectando de modo idéntico al vasallaje *ligio* que, finalmente, ha introducido una distinción meramente formal entre dos clases de homenaje realmente indistintos. Sólo una fidelidad eterna – ajena a la sucesión histórica – podría garantizar la definitiva vinculación personal. De ahí que, como recuerda Pirenne (Op. cit. pág. 84): “este sistema produce una crisis de las más peligrosas en cada cambio de reino. El nuevo príncipe se encuentra ante la alternativa de conservar en su sitio a los incondicionales de su predecesor o de reemplazarlos por los suyos.” Véase Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1968, págs. 228 ss

<sup>350</sup> El celibato de los sacerdotes se impuso a partir del primer milenio, en la Alta Edad Media, precisamente en el contexto genético de la Comunidad Universal. Es el mismo ámbito en que se hace

lo largo de la vía ascendente en función de su procedencia familiar puesto que, finalmente célibes, sólo pueden proceder de los diferentes órdenes o estamentos paralelos. Ahora bien, su celibato es el signo de su independencia y de su autoridad espiritual sobre la realidad temporal de la comunidad<sup>351</sup>.

La cúspide, como foco del vasallaje, está ocupada por el emperador del Sacro Imperio, ideológicamente heredero de Roma, según una estructura que fragua débilmente en el umbral del siglo IX en la figura de Carlomagno (Donación de Constantino) y se encuentra bien prefigurada en sus antecesores inmediatos. Ahora bien, este poder armado y personal del Emperador, *Potestas* que concede la investidura del *Imperium*, se subordinaría idealmente al poder desarmado y personal de la Iglesia. El Papa aparece dotado de una *Auctoritas*, propia del que inviste el supremo *Sacerdotium*, y armado así de una eficaz *super-soberanía*<sup>352</sup>. De este modo todas las leyes humanas (*leges*) se encuentran limitadas, y su esfera de validez definida, por el derecho espiritual (*canones*). Una subordinación ideal que, en una especie de homenaje espiritual del poder mundano a la autoridad trascendente de Dios, se conjuga con el servicio que la administración eclesiástica, heredera de Roma, ofrece al poder temporal.

*“Los servidores de Aquel que ha dicho que su reino no era de este mundo, no aprendieron de Él, el manejo de los negocios seculares. Si, no obstante, lo poseen, se lo deben a Roma, a la Iglesia, que ha sobrevivido a la ruina del mundo antiguo, y a que éste se perpetúa en ella para la educación del mundo nuevo. (...)”*

*Entrando al servicio del Estado, la Iglesia no se someterá a él. Sean cuales fueren las concesiones que le haga, de grado o por fuerza, en determinados momentos, permanece siempre frente a él, como un poder independiente. En la Europa occidental reivindicó y poseyó una libertad que no gozaba en el Imperio romano y que no había de gozar tampoco en el bizantino.”*<sup>353</sup>

---

común el uso de la expresión todavía habitual de “Iglesia doméstica” en alusión a la comunidad del hogar. Cf. Cunningham, Lawrence. S. *El catolicismo. Una introducción*. Akal. Madrid. 2014.

<sup>351</sup> El celibato se introduce con la gran reforma gregoriana, promovida por Gregorio VII (1073-1085) el Papa monje que se enfrenta a la dolorosa descomposición del cuerpo eclesiástico. Su apoyo en el monaquismo indica el último fundamento de su reforma. El celibato estaba lejos de ser respetado en todo tiempo y lugar, pero era practicado con más exactitud entre los monjes. Su pugna contra la simonía y contra el nombramiento imperial de obispos y abades, lo que le opuso al poder armado del emperador del Sacro Imperio Germánico: Enrique IV. Los ensayos por parte del emperador de deponer al Papa son un momento más de la tensión irreductible que define el doble vértice de la Cristiandad. Enrique IV deberá finalmente hacer penitencia para lograr evitar su excomunión. En todo caso, la imperfección constitutiva del modelo es visible en la recurrencia misma de los *cánones* emanados de los 10 concilios generales convocados entre 1123 y 1512, en el umbral de la reforma protestante. La constante alusión a la incontinencia sexual de los clérigos, su participación en duelos, la custodia en iglesias de objetos profanos, el abuso de tribunales civiles y eclesiásticos, el alcoholismo entre clérigos... Pero también indica el esfuerzo reiterado por reformar la imperfección en la dirección del modelo. Cf. vgr. Cunningham, L. *El catolicismo. Una introducción*. Akal. Madrid. 2014.

<sup>352</sup> Cf. von Gierke Otto. *Teorías políticas de la Edad Media*. Huemul. Buenos Aires. 1963 pág. 95 ss.

<sup>353</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. México. 1981. pág. 44

Como es sabido, la tensión continua entre ambas instancias, que atraviesa el llamado *conflicto de las investiduras*, delata el carácter dialéctico del vínculo de profunda unidad que media entre poder y autoridad. El lado eclesiástico insistirá en reducir el *Imperium* al *Sacerdotium*: ambas espadas habrían sido dadas por Dios a Pedro y por intermedio de éste al papado, que ha de conservar la espada espiritual mientras delega la temporal en otro. Pero esta entrega no supone libre propiedad. El Papa –insiste el partido eclesiástico– tiene *utrumque gladium*; poseyendo ambos poderes *habitu*, si bien el poder espiritual *actu*. Su dominio de ambas espadas se juzga pleno de manera que la concesión de la espada temporal supone un cierto derecho delegado entendido como *usus immediatus* o *dominium utile*.

*“En medio del derecho feudal, el derecho papal al poder temporal se presenta, ni más ni menos que como una soberanía feudal. El emperador asume el lugar más alto de los vasallos papales y el juramento que presta al Papa en su coronación puede considerarse como un verdadero homagium.”*<sup>354</sup>

Un bello símbolo de este vínculo feudal, que culmina en el enlace dialéctico de papado e imperio, puede hallarse en el gesto cristiano de oración, la unión de las palmas de las manos, que reproduce un gesto presente en la ceremonia de homenaje por la que el vasallo se subordina a su señor. El señor coge entre sus manos las manos del vasallo, que pronuncia una fórmula por la que se declara “hombre de otro hombre”, una fórmula común a las muy diversas formas que la ceremonia conoce a lo largo y ancho de la Cristiandad<sup>355</sup>.

*“Ser hombre de otro hombre: no hay en todo el vocabulario feudal alianza de palabras más extendida que ésta, ni de un sentido más pleno. Común a las lenguas románicas y germánicas, servía para expresar la dependencia personal (...) sin que sirviese de óbice ninguna distinción de clase. El conde era el hombre del rey, como el siervo el de su señor rural. (...) la idea se refería al elemento fundamental común: la subordinación de un individuo a otro”*<sup>356</sup>

---

<sup>354</sup> Von Gierke, Otto. *Teorías políticas de la Edad Media*. Huemul. Buenos Aires. 1963, pág. 101

<sup>355</sup> Un gesto además persistente y que se encuentra no sólo en las ceremonias de homenaje, en el terreno de la comunidad feudal, sino también, en el ámbito urbano, en la iniciación o ingreso en las compañías (*compagnie*) y cofradías de oficios, en las hermandades de maestros y también de oficiales en el momento en que el iniciado jura lealtad a la compañía de oficio (*métiers jurés* o *jurandes*). Cf. William H. Sewell, Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992. pp 72 ss.

<sup>356</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Barcelona. 1986, pág. 161

El paso al límite de esta *vertical* de subordinación apunta a un vértice metafísico. En el gesto de oración las manos sólo pueden ser acogidas por Dios y la declaración por boca del emperador sólo puede tener un sentido metapolítico que, como es fácil comprender, se opone frontalmente a la doctrina moderna de la “razón de Estado”.

Finalmente, cerrando esta estructura, el Pontífice, que constituye el punto de fuga al que se orientan todas las líneas de esta figura metapolítica, encarna – en una suerte de *metabolé* – una frágil exigencia de absoluto: ungido y humillado, Señor y Siervo absolutos. Punto de fuga en que se aúnan idealmente servicio y señorío y sobre el que se sostiene la forma medieval, hoy ininteligible, de democracia jerárquica o de “igualdad ante el privilegio” (M. Bloch)<sup>357</sup>.

Por su parte, los defensores del poder temporal, sin dejar de defender los intereses de su propia esfera de acción, apenas han afrontado esta estructura a lo largo de la Edad Media.

---

<sup>357</sup> Una estructura comunitaria como la aquí descrita es el sustrato más adecuado para el desarrollo religioso, al menos en un sentido primario. Sloterdijk recuerda, aunque para tratar de negar la realidad de la religión:

*“La mejor manera de averiguar qué significaba para los romanos religio (literalmente “cuidado”, “solicitud”) antes de que Agustín les quitase la expresión de la boca al hablar de la vera religio, es haciendo hincapié en un detalle: a algunas de las más importantes legiones romanas les estaba permitido portar el sobrenombre honorífico de pia fidelis, según el modelo de la Legio tertia Augusta, estacionada en África del norte, que subsistió desde mediados del siglo I antes de la era cristiana hasta el siglo IV, o de la Legio prima adiutrix, con base en Maguncia y, luego en Panonia, que existió desde los tiempos de Nerón hasta mediados del siglo V. Gracias a los desplazamientos de significado cristianos, los fieles devotos del César se convierten en los legionarios de Cristo, a los que, en francés, se les sigue llamando hasta hoy les fidèles.”* (Sloterdijk pág. 120) La religio señalaba, en suma, a un lazo de fidelidad – cuidado y solicitud – que la morfología que describimos convierte en el eje de toda relación personal y de todo gesto cotidiano, en la existencia de cada persona ante cualquier otra y no únicamente del ciudadano ante el César. Además semejante fidelidad interpersonal y continua se distiende desde un foco metapolítico que tiñe la cotidianeidad. Es el polo metafísico que anuda el hilo de la tensión vertical cristiana y que hoy podría estar anudado, sostiene Sloterdijk, en la inmanencia del mero entrenamiento o de la estricta *antropotécnica*. La religión desaparece así irrumpiendo una tensión vertical de ejercitante antimetafísico que encuentra su primer analogado en la figura del atleta olímpico moderno. *“El movimiento olímpico del siglo XX muestra, con su desespiritualización, cómo una “religión” puede espontáneamente replegarse hasta presentar el formato de lo que constituye su contenido real, su base antropotécnica, o cómo va tomando cuerpo en un sistema de ejercicios escalonados y disciplinas diversificadas, integrada en una superestructura de actos administrativos jerarquizados, relaciones rutinarias de las asociaciones y representaciones mediáticas profesionalizadas. De las características estructurales de lo que es una “religión” desarrollada no queda aquí nada, salvo la jerarquía de funcionarios y un sistema de ejercicios que, en correspondencia con su naturaleza secular, son denominados unidades de training. El Vaticano del COI en Lausana no tiene otra tarea que gestionar el hecho de que Dios esté muerto incluso en lo olímpico”* (Sloterdijk pp. 128-129) De nuevo a causa de esa distinción entre “la base real antropotécnica” y la superestructura espiritual que la envuelve, le queda oculta al filósofo la comunidad metasubjetiva (el *espíritu circunstante*) de **fieles** que, precisamente, es la matriz de las prácticas y ejercicios ascéticos y que apunta hacia un horizonte metafísico o trascendente. Lo que juzga superflua sobreestructura sostiene el ejercicio ascético que a su vez afirma la realidad espiritual. La suspensión de esta estructura de lealtad comunitaria y su reducción inmanente hace del olimpismo una imposible religión moderna y, de hecho, lo convierte en un juego de rendimientos crecientes sin otro horizonte que la mejora del natural e inmanente animal humano: *citius, fortius, altius*.

*“Muy raras veces en la Edad Media fueron los partidarios del Estado secular bastante osados para intentar una conversión de esta teoría a favor de los intereses del poder temporal, o para deducir del principio de unidad una soberanía del Estado sobre la Iglesia. Ciertamente, la época primitiva en que la Iglesia estuvo más o menos completamente sujeta al imperio, jamás quedó del todo olvidada.”<sup>358</sup>*

Del lado del poder temporal se insistirá, a lo sumo, en la idea antigua de una coordinación entre ambos poderes. Iglesia y Estado serían *potestates* distintas. *Sacerdotium* e *Imperium* se presentan entonces como dos esferas independientes instituidas por Dios mismo. Pero semejante distinción no obstaculiza su profunda unidad, como pone de manifiesto no sólo la exigencia de una “armoniosa concordia”, sino la doctrina según la cual cada uno de estos dos poderes puede (*casualiter* y *per accidens*) asumir, para bien del cuerpo integral de la unidad cristiana, unas funciones que, en sí mismas, no le competen. En caso de vacío circunstancial del poder temporal será el Papa el llamado a juzgar en asuntos temporales: *translatio imperii*, decisiones disputadas sobre elecciones imperiales o – incluso excepcionalmente – la deposición del César. El mismo principio legal puede exigir a la cabeza temporal de la cristiandad asumir la tutela de la Iglesia: controversias eclesiásticas, convocatoria de concilios generales... Es fácil comprender que esa compleja unidad ha debido sostenerse en un difícil equilibrio que se verá roto finalmente, en el umbral de la modernidad, en la dirección del absolutismo político característico de la pluralidad de Estados modernos.

En cualquier caso, al margen de esa cuestión relativa al cierre de esta figura y tomando el modelo en su estructura ideal, diremos que todo individuo era al tiempo encomendado y señor, y su acción habría de orientarse así por una doctrina metapolítica que podría sintetizar la regla de oro de Mateo 7.12 (no hagas a tu siervo lo que no deseas de tu señor) pero que, en cualquier caso, ha sido objeto de una exégesis teológica incesante.

*“En una sociedad donde tantos individuos eran, al propio tiempo, encomendados y señores, repugnaba la idea de que el que se había hecho reconocer alguna ventaja como vasallo, pudiese, como señor rehusarla a los que estaban unidos a su persona”*

Su forma resultará ininteligible una vez que en la modernidad sea descartada, con la comunidad, toda metafísica. Entonces dicha exigencia aparecerá bajo el disfraz abstracto-racional de uno u otro imperativo categórico. En efecto, la posición de este principio moral en medio de un orden social regido

---

<sup>358</sup> Von Gierke, Otto. Op. cit. pág. 103

por la idea-fuerza de una *igualdad* abstracta dará lugar a las conocidas elaboraciones idealistas que enfatizan, contra la *lealtad personal* y el *apoyo mutuo*, la existencia autónoma y estrictamente racional del sujeto<sup>359</sup>.

Entenderemos que la Cristiandad tomada como un todo se atiene a la idea cristiana de comunidad, fundada en una forma singular de parentesco: los estamentos u órdenes pueden contemplarse como fraternos, de suerte que está vetado entre ellos el vínculo matrimonial, pero se hallan sometidos a la vez al poder paternal o protector del Imperio y a la autoridad, espiritual y maternal, de la Iglesia. A su vez la hermandad – sin duda, en abstracto, una relación simétrica y transitiva – ha de concebirse, como todo vínculo comunitario, en términos concretos y personales. El señor natural se presenta como hermano mayor y más cercano al padre, como vicario del padre mismo y sucesor de su potencia. Su función esencial consistirá asimismo en la protección de los menores: sus siervos<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> La reciente novela de Natalia Sanmartín expresa de un modo directo el carácter patriarcal y asimétrico – también tácitamente la índole monogámica – del núcleo genético de la comunidad: el matrimonio, sobre el que la vieja comunidad construyó la familia. *“La igualdad no tiene nada que ver con el matrimonio. La base de un buen matrimonio, de un matrimonio razonablemente feliz (porque no existe, desengáñese, ninguno feliz por completo), es precisamente la desigualdad, que es algo indispensable para que entre dos personas pueda existir admiración mutua”* (Sanmartín, Natalia. *El despertar de la señorita Prima*. Planeta. Barcelona. 2014 (6ª ed.), pág. 237) Como se dijo arriba la desigualdad lo es en planos diversos, es una desigualdad concreta frente a la igualdad abstracta. La regla de oro (Mateo 7.12), que – en la atmósfera de la abstracción racionalista – conduce a la formulación de alguna forma de desgraciado imperativo categórico, define con exactitud el núcleo genético de la estructura familiar: el matrimonio, y a partir de aquí el orden íntegro de una vieja comunidad sostenida en una mutualidad que no ha de confundirse con la mera igualdad. *“Pues bien, y esto no es sabiduría sino lógica elemental, si dos personas se admiran mutuamente ello significa que no son iguales, porque si lo fuesen no se admirarían. Son diferentes, ya que cada uno admira en el otro lo que no encuentra en sí mismo. Es la diferencia y no la igualdad lo que alimenta la admiración entre dos personas, de ahí que la igualdad no tenga nada que ver con un buen matrimonio y sí lo tenga – y mucho – la diferencia.* (Op. cit. pág. 238)

<sup>360</sup> Aunque referida a un tiempo muy posterior y también a un ámbito – el español – anómalo respecto al núcleo feudal de Europa, puede ilustrar, sin embargo, la atmósfera moral del patronazgo feudal la siguiente descripción, referida a la casa del gran duque de Alba. Pese a la diferencia entre el clientelismo y el lazo feudal que señala el autor, el lazo feudal sólo relativamente tarde queda sancionado jurídicamente, en un principio responde de hecho a las perentorias necesidades defensivas ante la gran invasión: *“En primer lugar estaba su casa. No existe una relación completa de los gastos de ésta (...). Durante los años centrales de su vida, formaban parte de la casa del duque 69 hombres y 21 mujeres, cuyos salarios sumaban más de 9.600 ducados al año. Entre ellos se encontraba su mayordomo Juan Moreno, un tesorero, un secretario, no menos de 12 pajes. Además mantenía seis médicos y un cirujano, junto a dos boticarios y un auténtico ejército de capellanes, dentistas, bordadores, cocineros, panaderos, amasadores, sastres, cocheros, heraldos y un chico negro para los recados. También la duquesa disponía de su personal, entre ellos, un famoso jefe de cocina, su propio platero y su bufón, Juan Martín de Villatoro. Era en total alrededor de cuarenta, y sus salarios suponían otros 4.000 ducados anuales, sin incluir el mantenimiento de sus 18 esclavos. Los alimentos y bebidas para toda esta multitud se enumeraban en una cuenta aparte.*

*Estos gastos, exorbitantes como pueden parecer, estaban impuestos por la necesidad y no por la vanidad; si el duque hubiera tenido un interés serio en la caza o la música, habrían sido mucho más elevados. Como en cualquier institución, la estructura de esta casa quedaba determinada por su función y sus circunstancias físicas. El aislamiento geográfico exigía que fuera en gran medida autosuficiente y*

Esta figura comunitaria se conforma, en suma, sobre el molde del parentesco al que, al mismo tiempo contribuye a definir. Se habría producido así una mutua conformación entre feudo y parentesco.

*“La relación entre la comunidad y sus miembros, se basa no en contratos, sino en el modo en que las relaciones se dan en el seno de la familia, en el consenso (Verständnis)”*<sup>361</sup>

De modo que funciones y valores correspondientes a los representados por las figuras de la *totalidad* corresponderán a sus análogos en la *unidad* familiar. Así como el señor es contemplado como instancia paternal o protectora, el *padre* – incluso el padre de la familia servil o campesina– será contemplado como *señor* de su familia, otro tanto puede decirse de la madre o la serie *ordenada* de los hermanos. De este modo el conjunto de cuerpos intermedios (aldea, ciudad, señorío, reino...) entre la unidad familiar y la comunidad perfecta de la Cristiandad, con su único vértice doble, están continuamente atravesados por esta idea de

---

*con bastante capacidad para proporcionar hospitalidad a viajeros de alcurnia junto a sus séquitos. Como centro regional económico y administrativo, ofrecía una serie de servicios a la totalidad de la comunidad, así como alojamiento temporal para todos aquellos que se trasladaban por asuntos de la propiedad. Era, además, núcleo de un círculo mucho más extenso de partidarios, personas dependientes y parásitos, que resultaban costosos, pero eran necesarios si había de mantenerse la influencia de la familia. Como otros clanes poderosos, la casa de Alba se hallaban en la cima de una pirámide de relaciones clientelistas, cuyo funcionamiento interno queda algo oscuro. Los historiadores conocen desde hace mucho tiempo la existencia de dichas estructuras, particularmente en el mundo Mediterráneo, pero su análisis ha resultado siempre sumamente difícil. Parece evidente que éstas tenían una tremenda importancia en la vida cotidiana de todas las personas, exceptuando tan sólo a los más indigentes, pero su carácter mismo ha impedido la comprensión de cómo funcionaban. Eran, ante todo, relaciones personales, fundadas en un sentido de obligaciones mutuas y, por consiguiente, en un tipo de correspondencia que raramente, o nunca, quedaba registrada en documentos expresos. A diferencia del sistema feudal, con el que en ocasiones se le ha confundido, el clientelismo no tenía categoría legal alguna, pero estaba firmemente apuntalado por necesidades de tipo práctico y, probablemente, también por fuertes presiones sociales. Como mínimo, se hallaba sancionado por la extraordinaria prioridad adjudicada a la lealtad en los sistemas de valores medievales y por una inmemorial costumbre. El patronus y su clientela habían constituido un rasgo generalmente observado en la vida de la antigüedad.*

*En su forma más simple la relación suponía que el poderoso se hacía cargo de la protección del débil a cambio de su fidelidad y ciertos servicios. Éstos podían tener carácter económico, político e incluso personal (...). Sería tentador afirmar que la fuerza del clientelismo residía en la relativa debilidad de las instituciones oficiales, pero su pervivencia hasta la época actual lo hace, al menos, discutible”* (William S. Maltby *El Gran Duque de Alba*. Atalanta. Gerona. 2007)

<sup>361</sup> Tönnies, F. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009. Pág. 29. La traducción de *Verständnis* por *Consenso* parece problemática. Zygmunt Bauman, traducido por Jesús Alborés, escribe: “*Ferdinand Tönnies sugería que lo que distinguía a la comunidad de otrora de la (moderna) sociedad (Gesellschaft) que estaba surgiendo y en cuyo nombre se lanzaba la cruzada era un “entendimiento compartido por todos sus miembros”. No un consenso, tengámoslo presente: un consenso no es sino un acuerdo que alcanzan personas con formas de pensar esencialmente distintas, un producto de duras negociaciones y de compromisos, de numerosos altercados, contrariedades, ocasionalmente puñetazos. El entendimiento de corte comunitario se da por descontado (o, como diría Martin Heidegger, Zuhanden)...”* Bauman, Z. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Madrid. 2008, pág. 3)



comunidad parental que los ahorma. Fundada en un parentesco ideal los órdenes paralelos se articulan en cada aldea y cada ciudad, en cada señorío y en cada reino.... Y estos órdenes se fundan en los valores de un parentesco sacramental. Este parentesco idealizado se asienta sobre una concepción teológica que tiene en su centro la idea de la paternidad divina y la divina filiación. Idea tematizada por la Patrística y, en general, por la Iglesia antigua que sobrevive al hundimiento de Roma.

En el proceso de configuración de la comunidad universal esta figura de un parentesco ideal habría obrado sobre las diversas estructuras de parentesco efectivas, dotando a todos los pueblos sobre los que se extiende de una profunda homogeneidad a este respecto. En efecto, es posible contemplar cómo este modelo feudal se levanta en honda co-determinación con las relaciones de parentesco. No sólo la relación de vasallaje, extendida en vertical hasta atravesar la comunidad feudal, se ajusta al esquema del parentesco *ideal* – que la teología determina –, sino que *a la vez el parentesco efectivo resultará recíprocamente ahormado por la morfología del vasallaje que articula la comunidad universal*.

No en vano, como señala Marc Bloch, este esquema feudal se constituyó en una situación histórica en que las muy diversas formas étnicas de linaje, heredadas por las diversas poblaciones de muy distinta procedencia, no satisfacen la urgente necesidad defensiva. El vínculo genético antropológico insuficiente se conjugará con un vínculo sobrenatural e idealizado, de suerte que esta insuficiencia biológica o natural se ve así, no negada, sino *perfeccionada* por el vínculo que establece esta confraternidad universal<sup>362</sup>.

Así la estructura feudal se conforma en atención a un parentesco *ideal* y a su vez la impotencia de los muy variados vínculos *fácticos* de parentesco – diversos en función de las diversas procedencias étnicas – ha hecho necesaria su refundición y nueva forja en la naciente forma feudal.

*“Esta relación era sentida con tal fuerza que su imagen se proyectaba a todos los otros vínculos humanos, más antiguos que ella y que habrían podido parecer más venerables. Así el vasallaje impregnó la familia. «En los procesos contra los hijos o de los hijos contra los padres» – declara el tribunal condal de Barcelona – «habrá que tratar, en el juicio, a los padres como si fuesen señores y a los hijos como sus hombres, encomendados por las manos»”*<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> El estrecho biologicismo de algunos movimientos políticos y, en general, del racismo moderno ignora este perfeccionamiento y puede verse así como una regresión al más limitado linaje biológico, a menudo no menos inventado o irreal pero indudablemente más estrecho y más débil. Sería interesante situar con precisión las áreas en las que el feudo no se configura, dada la suficiente resistencia del más estricto parentesco.

<sup>363</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Barcelona. 1986, pág 245 - 246

El vínculo de vasallaje se construye sobre o a partir de la idea de parentesco – que el cristianismo romano había determinado –. De manera que el vasallaje se concibe como extensión e idealización del parentesco, una extensión capaz de fortalecer la cohesión defensiva, *pero a su vez produce un efecto inmediato sobre las relaciones de parentesco efectivas, dotándolas de una notable homogeneidad en el espacio de la Cristiandad.*

*“...para el individuo amenazado por los múltiples peligros de una atmósfera de violencia, el parentesco, aun en la primera edad feudal, no presentaba una protección que se considerase suficiente. (...) los hombres tuvieron que buscar, o sufrir, otros vínculos”*<sup>364</sup>

Es muy notable que allí donde el parentesco étnico basta a las necesidades defensivas – junto al mar del Norte o en las comarcas celtas de las islas – el feudo no se constituye. Así pues, puede verse en los vínculos de homenaje una extensión de los radicalmente personales lazos de la *sangre*, bajo una forma idealizada pero indudablemente, eficaz, una forma tematizada justamente en el seno de la Iglesia cristiana de cuyo núcleo teológico característico forma parte la idea de parentesco espiritual, de filiación y paternidad<sup>365</sup>. Así parentesco y homenaje se articulan y acompañan, dándose forma mutuamente hasta donde es posible y forjando una morfología comunitaria de notable resistencia.

Es sabido que las instituciones de parentesco habían sido muy diversas en consonancia con las muy diversas procedencias étnicas de los diversos grupos asentados en el área europea occidental a lo largo de los primeros siglos de nuestra era. Ahora bien, todas estas figuras de parentesco han confluído en el occidente europeo en la misma estructura defensiva de la comunidad universal. Así, mientras esta diversidad genética dificulta la construcción de un cuadro de conjunto de las figuras de parentesco, cabe trazar un cuadro semejante para el conjunto de las instituciones feudales.

Nuestra hipótesis pretende que la notable homogeneidad en las figuras de parentesco de Occidente ha resultado de la síntesis y mutua determinación entre vasallaje y parentesco a partir de los siglos IX – X. Hay que poner el énfasis una y otra vez en el hecho de que las instituciones feudales resultan en el momento preciso en que se constituía la morfología radical y defensiva de la Cristiandad, una morfología esencialmente común al ámbito sudoccidental al que alude todavía hoy el nombre de “Europa”.

No cabe duda de que el modelo que dibujamos expresa, sin duda, un parentesco enteramente idealizado, pero es que la idea histórica de un parentesco

---

<sup>364</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Barcelona. 1986, pág. 160

<sup>365</sup> Cf. *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*. Edición de Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola. Trotta. Madrid. 2005-2012 (4 vols)

universal – filiación divina del hombre – está detrás de su constitución. Una idea determinada, precisamente, en el corazón de las polémicas teológicas que determinan el núcleo de la vieja teología dogmática del cristianismo.

*“Dios no es un tirano, sino un rey..., que dirige con justicia todo el cielo y el universo. Pero para un rey no hay una apelación más apropiada que la de “padre”. Pues lo que en el parentesco son los progenitores a los niños, eso mismo es el rey para con la ciudad y Dios para con el cosmos, el cual ha unido en una unidad indisoluble mediante leyes inmutables las dos mejores cosas de la naturaleza: la hegemonía y la solicitud”<sup>366</sup>*

Es fácil constatar la muy elevada estimación de que disfrutó el vasallaje en la alta edad media, *vasallo* sirve como sinónimo de *amigo*, a menudo de *pariente*, y sin embargo su naturaleza es enteramente distinta. En efecto, el vasallo recibe a menudo el título de *dru* un nombre de origen probablemente céltico que equivale al de *amigo* pero con un notorio matiz determinante de *elección personal*. En efecto, jamás se extendió el término *dru* a las relaciones de parentesco biológico.<sup>367</sup>

En resumen, parece poder sostenerse que el vasallaje ha perfeccionado el linaje de sangre y ha dado su perfil al orden occidental de parentesco. Probablemente el muy potente vínculo de la sangre estuvo especialmente acentuado entre los pueblos germánicos, como parecen indicar las viejas palabras de Tácito.

*“Y tienen algo que es el principal incentivo de su valentía: no es la casualidad ni una agrupación fortuita la que forma el escuadrón o los pelotones, sino la familia y el parentesco. Tienen a su lado a sus seres queridos y pueden oír el ulular de sus mujeres y los llantos de los niños; estos son los testigos más sagrados para cada cual, éstos son los que más les alaban. Acuden con sus heridas ante sus madres y esposas; ellas las repasan y examinan sin atemorizarse y llevan a los combatientes alimentos y ánimos”<sup>368</sup>*

Sin embargo este lazo biológico hubo de verse culminado y acentuado por un acto de elección que lo trasciende. A todo lo largo de la Cristiandad este vínculo de la sangre se vería *trascendido y perfeccionado* por la idea de un parentesco universal, en las condiciones que hemos bosquejado. Un parentesco o fraternidad

---

<sup>366</sup> Filón de Alejandría (Prov. II.15) citado en Uríbarri, Gabino. *Monarquía y Trinidad*. UPCO. Madrid. 1996 p. 64. Recomienda la lectura del mismo fragmento apud Eusebio, *Praep. Evang.* VIII, 14, 2-3.

<sup>367</sup> Ibid. pág. 244

<sup>368</sup> Tácito. *Germania*. 3-7. Gredos. Madrid. 2001, págs. 80-81. (subrayado nuestro)

espiritual que, como decíamos, no contradice sino que perfecciona el vínculo biológico y del que resulta la formación de una morfología comunitaria singular.

*“Las relaciones de dependencia entraron en la Historia como una especie de sucedáneo o complemento de la solidaridad de linaje, que llegó a ser insuficientemente eficaz. El hombre que no tiene señor, si su parentela no toma su suerte en sus manos, es, según el Derecho anglosajón del siglo X, un ser fuera de la ley. El vasallo, frente al señor, y éste, frente a su sometido, quedó durante mucho tiempo como un pariente suplementario, asimilado en sus deberes y en sus derechos a uno que lo fuere por la sangre”<sup>369</sup>*

Parentesco o filiación espiritualizada que tiene tras de sí un profundo recorrido teológico cristiano. Ya el alejandrino Filón, reconociendo la fuerza de los vínculos de sangre, habría tendido a desplazar el parentesco a un nivel más espiritual: *“Quien haya dejado casas o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o hijos o campos por mi nombre, recibirá el céntuplo y tendrá en herencia la vida eterna”* (Mt. 19, 29). Sobre ese trasfondo judío helenizado el cristianismo, en el trance de incorporarse el imperio, llevaría a cabo una dilucidación de esta idea de un parentesco universal.

En resumen, habría sido la presión ejercida por las estructuras feudales defensivas la que fuera definiendo el perfil a las estructuras de parentesco – bajo la férula doctrinal de una Iglesia que ha construido su teología distintiva en el mismo proceso – en torno a los rasgos de una monogamia estricta que evoca la *lealtad* o *fidelidad* del vínculo interpersonal (contrafigura de la moderna *libertad*), la heterosexualidad necesaria para la multiplicación reproductiva y con ella una asimetría funcional profunda entre los lugares masculino y femenino<sup>370</sup>, en

---

<sup>369</sup> Ibid, pág. 238

<sup>370</sup> A este respecto cabe señalar que la caballería y la lírica del amor cortés suponen una primera y fundamental distancia respecto del orden feudal. Reproducen sus formas y valores pero promueven una morfología muy diferente. En efecto, introduce la semilla de la disociación de la comunidad en nombre de la libre pasión amorosa (egolátrica) que se concibe inexorable, aunque oscuramente se sabe destructiva de la arquitectura familiar. La caballería es el primer paso hacia un mayor acortesanamiento de la nobleza guerrera de estirpe feudal y supone una intensidad mayor en funciones de representación que propiamente bélicas. Sirva como ejemplo al efecto la distinción extendida crecientemente entre la nobleza caballeresca que separa el *servicio de hueste* del *servicio de corte*. La caballería ha dado lugar a un conflicto que, simbolizado en el mito fundador de Tristán, fue analizado en el clásico trabajo de Denis de Rougemont, de 1938. El caballero es vasallo de su dama al modo feudal, pero sin haber dejado todavía de ser vasallo de su señor, dando lugar a contradicciones pseudo-resueltas de manera mitológica en el Tristán. Un conflicto si cabe de orden más profundo, aunque análogo formalmente, al que supuso la *pluralidad de homenajes*. Pero, sobre todo, la índole corrosiva del amor cortés del caballero se encuentra en su oposición al matrimonio legal (de “derecho público” hemos dicho) en nombre de una *fidelidad* independiente (*alodial, ligia, absoluta*), que se quiere fundada en el *solo amor*. Un amor-pasión centrado sobre sí que tiende a descomponer el tejido comunitario “...la *desgracia* es que el amor que les agita no es el amor del otro tal como es en su realidad concreta. Se aman mutuamente, pero cada uno ama al otro sólo *a partir de sí, no del otro*. Su desgracia tiene así origen en

sintonía con la subordinación que define el conjunto de los lazos feudales (contrafigura de la *igualdad*). Así pues, las instituciones feudales y las de parentesco *se han sostenido y desarrollado mutuamente* en una compleja dialéctica, que subyace a la morfología comunitaria que hallamos en la raíz defensiva de Europa. En relación al momento genético de la arquitectura feudal ha escrito H. Pirenne.

*“Porque la relación que se establece entre los poderosos y los débiles no es la simple relación económica que media entre un propietario y su terrazguero. Nacida de la necesidad de una protección efectiva en el seno de una sociedad entregada a la anarquía, crea entre ellos un lazo de subordinación que se extiende a la persona y que recuerda por su estrecha intimidad el vínculo familiar.”*<sup>371</sup>

En resumidas cuentas, no sería mero recurso literario señalar – como hacía Horkheimer<sup>372</sup> y se hace a menudo – que la familia sea una institución feudal, porque a nuestro juicio lo es de raíz al punto de poder afirmarse que la pirámide feudal, que articula idealmente la cristiandad, constituye la forma misma de una “gran familia comunitaria”.

Sin duda los vínculos consanguíneos, que se nombran en términos generalmente vagos como *parentesco* o *linaje*, son vínculos de un vigor extremo universalmente reconocido. Pero hay que hacer notar que en Francia la palabra que nombra a los parientes es simplemente *amigos*, así como en Alemania los parientes se designan con el término *Freunde*.

---

una falsa reciprocidad, máscara de un doble narcisismo” (D.de R. p.54). Este amor cortés sacralizado adquiere su más depurada expresión, transcendido por los motivos y símbolos de la teología cristológica, en la historia muy extendida desde Francia y a lo largo del siglo XIII del corazón del caballero devorado por su dama. Una comunión que recoge bien el *Herzenmäre* de Konrad von Würzburg (†1287). Finalmente, me permito citar unas palabras procedentes del prólogo de la citada obra de Rougemont, en a su edición de 1956. Fecha posterior, por tanto, a la catástrofe epocal que significan las guerras mundiales y en las que el autor señalaba un riesgo paralelo, en la dimensión social, al de la bomba atómica y la guerra nuclear. Decía Denis de Rougemont:

*“En cuanto a la actualidad de mi investigación, después de la Segunda Guerra mundial, no la creo en absoluto modificada. Mencionaba al final del libro V, en particular la eventualidad de un conflicto que pondría fin a los problemas que estudiaba. Faltó poco para que ese temor se viese justificado, y no puedo hacer otra cosa que remitirlo a los resultados previsibles de una guerra atómica intercontinental. Además, una estancia de siete años en América me ha hecho ver que al mito de la Pasión – degradado a simple romance – le falta mucho para agotar sus efectos; el cine los propaga al mundo entero y las estadísticas de divorcio permiten medir su amplitud. Si nuestra civilización debe subsistir, será preciso que opere una gran revolución, que reconozca que el matrimonio, del que depende su estructura social, es más grave que el amor que la civilización cultiva, y exige fundamentos que no sean los de una bella fiebre”* Cf. Rougemont Denis de. *El amor y el occidente*.

Kairós. Barcelona. 2002. pág. 12 Puede verse: <http://www.fondationderougemont.org/txt/denis.html>

<sup>371</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. México. 1981, pág. 52

<sup>372</sup> Cf. supra nota 33

*“El héroe mejor servido es aquel cuyos guerreros le están vinculados por la nueva relación propiamente feudal del vasallaje o por la antigua relación del parentesco; ambas ligaduras se ponen de ordinario en el mismo plano, porque, igualmente absorbentes, parecen tener prioridad sobre todas las demás”<sup>373</sup>*

Y es que, insistimos, será precisamente la institución del vasallaje y la estructura feudal la que ahorme la gran diversidad de relaciones de parentesco que caen en el ámbito de su extensión. En principio, ambas adhesiones pueden complementarse generando un lazo de una *firmeza* sin parangón. Crónicas o cantares señalan la enorme fortaleza de un señor que cuenta con un número tan grande de vasallos como de parientes. Esta morfología comunitaria genera una unidad de enorme resistencia en alusión a la cual pudo escribir Fernand Braudel lo siguiente: *“Cada región se constituyó así en una entidad, en una persona robusta, en una unidad consciente, dispuesta a defender su territorio y su independencia”<sup>374</sup>*

Esta atmósfera altomedieval no afecta sólo a la nobleza feudal, sino – durante siglos – también a los mercaderes urbanos. No sólo en el seno del feudo, sino también en el seno de las corporaciones urbanas de oficios (*metiér jurés*) la producción y el comercio quedan fuertemente sujetos, asumidos y conformados por la idea del parentesco:

*“El aprendiz, generalmente un joven de entre trece y veinte años, vivía en la casa del maestro y había de obedecerle como père de famille a lo largo de la duración del contrato. Durante este período de iniciación del maestro en todos los secretos del arte el aprendiz sólo recibía un salario nominal. Al final de su tiempo de servicio debía haber aprendido su oficio completamente. Era habitual servir entonces durante al menos dos o tres años en grado intermedio de oficial (compagnon)”*

Indudablemente una estructura semejante ha debido inducir, al menos en principio, la absorción de la persona en la comunidad. Por poner un solo ejemplo, todavía hacia 1200 el senescal de Normandía no conseguía evitar que sus agentes incluyeran en el castigo a todos los parientes de un criminal<sup>375</sup>. Sin embargo, será este espacio comunitario la matriz misma de un inédito respeto a la singularidad personal.

---

<sup>373</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Barcelona. 1986, pág. 142

<sup>374</sup> Braudel, Fernand. *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Tecnos. Madrid. 1993, pág. 278

<sup>375</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Barcelona. 1986. Parte II. Libro I. *Los vínculos de hombre a hombre*.

La reconstrucción ideal que presentamos no está, por tanto, en contradicción con la “exigüedad de los árboles genealógicos” que los historiadores detectan en los primeros tiempos medievales. En efecto, en el entorno del año 1000 la genealogía es poco importante para la determinación del estatus. En el duro crisol de la comunidad defensiva “una espada pesada y un ingenio aguzado llevaban a un hombre a las posiciones más altas”<sup>376</sup> y sólo con la eficacia defensiva y paulatinamente expansiva fraguan genealogías estables. El parentesco quedará fijado, como venimos señalando, con la forma misma de la comunidad feudal. Es que en buena parte del territorio occidental, en especial en las islas británicas, y es ésta una singularidad muy notable de la cultura británica, se produjo una brutal sustitución étnica y una consiguiente refundación genealógica, pese a lo que la nueva población invasora se incorporará a la tradición románica y latina a través de la forma feudal.

Advertiremos, finalmente, que la fortaleza del vínculo de parentesco, biológico -espiritual, no sólo tiene manifestación positiva sino que también se encuentra tras raptos de violencia sin límite. Una brutalidad que no se limita a la *faide* o venganza de sangre que enfrenta a linajes distintos, sino también en el interior del propio círculo de parentesco o de lealtad. Semejantes accesos de cólera sin freno no sólo no son ininteligibles contando con vínculos personales de firmeza extraordinaria, sino que sólo resultan inteligibles contando con ellos. Tanto los ocasionales enfrentamientos internos como el tratamiento despiadado y poco compasivo entre los miembros del linaje, se entiende desde la estimación y ascendencia que el grupo ejerce sobre el sujeto individual y desde la exigencia absoluta de lealtad personal. En cualquier caso, son fenómenos que avisan contra una imaginación idílica de comunidades perfectamente equilibradas y armónicas.

Pues bien este apretado tejido feudal se irá relajando a la vez que se abren en su seno “círculos de libertad” bajo la forma de las primeras ciudades libres – refundadas o instituidas en número creciente desde el siglo XII – y mediante la paulatina superposición de relaciones comerciales *a larga distancia* entre estos núcleos urbanos, desbordando finalmente las relaciones de *contigüidad proximal* o avicinadas.

Son las nuevas ciudades comerciales el elemento de una disociación que sólo en la modernidad llegará a manifestarse en todos los aspectos de la vida personal. Rousseau refiere en algún lugar a las ciudades como *el abismo de la especie humana*. Pues bien, en el capítulo subsiguiente trataremos de abordar el proceso disolutivo de larga duración que ha significado la apertura de ese abismo. Con ello pudiéramos matizar un ápice, por contraposición, la figura comunitaria que pretendemos fragua en el duro tránsito del milenio.

---

<sup>376</sup> Casey, James. *Historia de la familia*. Espasa-Calpe. Madrid. 1990, pág. 54

## 2.4. LA SOCIEDAD DISOCIATIVA.

*“Por todas partes, el movimiento feudal estrechó, en principio, las relaciones humanas. Por todas partes, la economía, poco a poco, deshizo y transformó estas relaciones” (Henri Berr)*

Excuso señalar el carácter de *tipo ideal* de nuestra concepción de esta morfología comunitaria y su orientación metapolítica. Se trata de una idealización que depura los fenómenos históricos de modo simplificador, pero que – pese a todo – juzgamos válida en su abstracción. Sin duda, cualquier referencia a la historia positiva podría juzgarse suficiente para desmentir la realidad de este tipo *ideal*, pero entendemos que su desviación de la realidad resulta estrictamente análoga a la de un proyectil que se desvía de la trayectoria intencional o ideal del artillero: su curso efectivo sólo tiene sentido al compararlo con el curso intencional o programático que lo informa<sup>377</sup>. Podríamos decir, simplemente, que no deja de mantener una realidad ideal. Tampoco la sociedad universal del presente ha alcanzado la figura ideal que tiene en los programas de sus detentadores, pese a lo cual, tampoco esta idealidad programática carece, como puede verse, de realidad.

A este respecto, entendemos que el momento de más radical realización de una morfología comunitaria como la descrita puede hallarse en la urgente articulación defensiva que germina en torno al siglo IX en el occidente altomedieval y se desarrolla, contando con la fragilidad del imperio carolingio, durante los siglos posteriores. Nos atenemos en este punto a las viejas tesis de H. Pirenne que, pese a las críticas recibidas<sup>378</sup>, mantienen todavía hoy su vigencia fundamental. Seguiremos estrechamente su obra clásica en las páginas que siguen.

---

<sup>377</sup> Así, los llamados “feudalismos de importación” se atienen más ajustadamente al tipo ideal que definimos. *“Estos feudalismos de importación tuvieron por carácter común el estar mejor sistematizados que en los lugares donde el desarrollo fue puramente espontáneo. Es verdad que el sur de Italia, conquistado poco a poco, como consecuencia de acuerdos tanto como de guerras, no vio desaparecer totalmente sus altas clases sociales ni sus tradiciones y subsistieron siempre alodios. Por un rasgo característico, muchos de ellos estaban en manos de las viejas aristocracias de las ciudades. Por el contrario, ni en Siria, ni en Inglaterra – si dejamos de lado, el principio de ciertas oscilaciones en la terminología – fue admitida la existencia de bienes alodiales. Toda tierra debe estar en la mano de un señor y esta cadena, que en ninguna parte se interrumpe, llega, de eslabón en eslabón, hasta el rey. Todo vasallo, por consiguiente, está vinculado al soberano, no sólo como su súbdito, sino también por una relación que asciende de hombre a hombre...”* Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986. pág. 203. El alodio que aquí se menciona contradice relativamente la figura ideal de la pirámide feudal. Se trata de una “plena propiedad” de la tierra, pese a que – como recuerda Bloch – esta expresión (“plena propiedad”) se aplica siempre mal al Derecho de la Edad Media. El alodio, cuando menos hacia arriba, supone un derecho absoluto (suelto de la cadena de vasallaje) sin “señor humano” por lo que merece el título de “Feudo del Sol”. Ahora bien, nunca hay que olvidar que la idea de una propiedad absoluta e individual sólo es fruto de la revolución moderna. Véase Sewell, William H. Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992, capítulo 6. (Una revolución en la propiedad) págs. 165 -203

<sup>378</sup> “Es bien sabido que la rápida expansión del Islam a la muerte de Mahoma provocó profundos cambios tanto políticos como espirituales en el mundo Mediterráneo. H. Pirenne – en una obra clásica –



H. Pirenne defendió, como es sabido, que las invasiones bárbaras germánicas no contradijeron la organización económica y municipal heredada de Roma. *Sólo el cierre del Mediterráneo al tráfico comercial a larga distancia, como efecto de la expansión islámica, dio lugar al consiguiente aislamiento del occidente latino respecto de la civilización urbana del imperio oriental, quebrando el vínculo de occidente con la organización comercial de la antigüedad clásica.*

El fenómeno subsiguiente es el de un profundo colapso que exige una profunda reorientación antropológica de Occidente, cuyo resultado será la primitiva Cristiandad latina. Un colapso que deriva no sólo de la invasión islámica, sino también de la devastación normanda y oriental. Pese a su virulencia, sin embargo, el embate normando y húngaro acabará siendo, sin duda con graves consecuencias, asimilado e incorporado. El ataque procedente del Islam posee otra naturaleza, más allá de su capacidad de devastación, que puede juzgarse incluso menor a la de los pueblos del norte o los orientales<sup>379</sup>. No en vano ha podido escribirse:

*“No existe en la historia del mundo un hecho comparable, por la universalidad y la instantaneidad de sus consecuencias, al de la expansión del Islam durante el siglo VII”*<sup>380</sup>

Insistimos en que el sistema feudal que florece bajo los avatares del frágil Imperio carolingio, a partir del siglo IX, resulta un referente proporcionado al tipo ideal que hemos bosquejado y pretendemos que nos sirva de contrafigura

---

sostuvo que sin el Islam el Imperio carolingio hubiera sido un absurdo. Para el ilustre medievalista belga la unidad del Mediterráneo – especialmente la económica – se había mantenido pese a las invasiones germánicas y la consiguiente desaparición del Imperio romano en el Occidente. La verdadera ruptura vendría con la irrupción musulmana, que acabó convirtiendo el *Mare Nostrum* en un foso entre civilizaciones.

Las críticas vertidas a lo largo de los años contra la contundente afirmación de H. Pirenne no han echado por tierra la sustancialidad de una idea: un Mediterráneo bipartito – reinos germanos en la cuenca occidental, Imperio bizantino en la oriental – se convirtió en un espacio tripartito en razón del control ejercido por los seguidores de Mahoma sobre la orilla meridional. El Islam fue el tercer aporte a la idea de monoteísmo (el cuarto si consideramos ciertas lucubraciones filosóficas del mundo clásico) que incidió lógicamente en las conciencias tanto de judíos como de cristianos.” (Emilio Mitre Fernández. *El mundo medieval*. Trotta-Universidad de Granada. Madrid. 2006. § I. Oriente y Occidente en defensa de la ortodoxia. pág., 15 ss.) Añadiremos que la incidencia del Islam no se limitó a las conciencias de judíos o cristianos, sino a la realidad histórica de su existencia antropológica, a su “civilización”; forzando un repliegue poderosamente defensivo, que adopta la forma de la comunidad universal que hemos dibujado de modo muy esquemático. Es la comunidad universal cristiana que fragua en torno al siglo IX y que se ve abrirse – en razón de su éxito – a partir del siglo XI, tal como señalamos en las páginas siguientes, en las que seguimos estrechamente las tesis de H. Pirenne. En esa morfología defensiva pero expansiva vemos la raíz de Europa, pero también incluye el principio mismo de cuyo desarrollo resulta su superación, según una conjugación comunidad-sociedad, la dialéctica de cuyo curso quisiéramos trazar.

<sup>379</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Barcelona. 1986 Libro I. *Las últimas invasiones*.

<sup>380</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. Méjico. 1981, pág.35

histórica de la moderna *sociedad* o *sociedad de mercado* (expresión redundante a la luz de lo que llevamos expuesto). Nos atenemos – insistimos – a las viejas pero autorizadas tesis de H. Pirenne<sup>381</sup>. El efecto de la expansión islámica y de la pérdida de control del Mediterráneo puede cifrarse en la constitución de una “economía de consumo” que sustituirá a la “economía de cambio” que todavía sobreviviera al hundimiento del Imperio.

*“La economía de cambio fue sustituida por una economía de consumo. Cada dominio, en lugar de continuar en relación con el exterior, constituyó desde ahora un pequeño mundo aparte. Vivió de sí mismo y sobre sí mismo, en la inmovilidad tradicional de un régimen patriarcal. El siglo IX es la edad de oro de lo que se ha llamado una economía doméstica sin mercados”*<sup>382</sup>

Cada comunidad local vivirá sobre sí pero, a nuestro juicio, no cerrada sino abierta *por continuidad (proximal)* al horizonte indefinido de la Cristiandad. Y, sin embargo, por lo que toca al comercio (exterior o lejano) su retracción alcanza una cota límite, constituyéndose una distribución y consumo casi inmediato al área productiva. Si aceptáramos que el predominio del comercio en sentido estricto, es decir, el **comercio a larga distancia**, es un signo característico de modernidad, la morfología comunitaria altomedieval resulta una estructura propiamente antimoderna.

*“La humanidad tenía el hábito de producir y consumir como parte del mismo proceso, generalmente conducido por la misma gente en el mismo lugar.*

---

<sup>381</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997. Véase a este respecto el capítulo II. *La decadencia comercial del siglo IX*. Ver también *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. Méjico. 1981 y *Mahoma y Carlomagno*. Altaya. Barcelona. 1997. La referencia a la comunidad altomedieval, dotada de una economía sin mercado, adquiere un notable interés a la luz de las posiciones antropológicas que desarrollara Karl Polanyi en sus trabajos ya citados. La actividad económica, muy lejos de su hipóstasis moderna, se encuentra entonces enteramente subsumida o *embebida* en una atmósfera antropológica que determina los fines a los que la función económica se supedita: “*En esta sociedad cristiana, ninguna función de interés colectivo parecía más indispensable que la de los organismos espirituales. El papel caritativo, cultural y económico de los grandes capítulos catedralicios y de los monasterios pudo ser, de hecho, considerable, pero, a los ojos de los contemporáneos, no era más que accesorio.*” (Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal, Barcelona. 1986, pág. 108)

A la luz de esta cita podría objetársenos que la afirmación vale sólo desde una perspectiva *emic* mientras que la determinación económica mantendría su carácter *etic* infraestructural. Pero precisamente defendemos que el enfoque *emic* es ontológicamente insoslayable en el análisis de los fenómenos antropológicos. Cf. supra *En torno a la distinción Infraestructura (económica) – superestructura (cultural)* págs. 27 y ss.

<sup>382</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997. p. 32

*Algunas veces los bienes eran producidos y consumidos en el mismo gran señorío feudal, en ocasiones hasta en la pequeña granja campesina”<sup>383</sup>*

En suma, como decimos, esta configuración comunitaria y defensiva puede concebirse resultado inmediato del cierre del Mediterráneo por el avance islámico. En efecto, se ha defendido comúnmente que ha sido la expansión indefinida del propio islamismo primitivo la causa remota de la nueva morfología comunitaria y, de inicio, estrictamente defensiva, que adopta el acosado occidente cristiano<sup>384</sup>. El acoso islámico es determinante, pese a la grave potencia de la devastación normanda y húngara-oriental la cual, sin perjuicio de su brutalidad, permitirá que estos pueblos sean lentamente incorporados a la tradición cristiana, lo que el islamismo no concede. Así pues, los pueblos del norte acabarán integrados y, dominando amplios territorios servirán a la propia defensa y posterior expansión ante el imperio islámico.

*“La cesión de Normandía a Rollon sólo es posterior en unos años a la conquista de Kiev por Oleg. Es interesante la comparación entre los dos Estados. En Rusia, los normandos fueron y siguieron siendo los dueños del país, instituyendo, según sus costumbres nacionales, el gobierno de los eslavos, a quienes consideraban súbditos. En Francia, relacionados con una civilización superior, su actitud fue muy distinta. Rollon y los suyos se convierten al cristianismo y se asimilan con una rapidez sorprendente. Venticinco años después de su llegada sólo se habla escandinavo en Bayeux y sin duda en la costa, donde los nombres de lugares terminados en beuf recuerdan que ha habido allí una población de lengua germánica... Se adaptaron en seguida al medio y no difieren en nada esencial de la de los otros grandes feudos. Cincuenta años tras Rollon, Normandía es una provincia tan francesa como Borgoña o Champagne. (...) Ya no hay huellas de germanismo”<sup>385</sup>*

---

<sup>383</sup> Chesterton, G. K. *Por qué soy católico*. XXVI Reflexiones sobre una manzana podrida. El Buey Mudo. Madrid. 2009. pág. 640

<sup>384</sup> La retirada o el cierre sobre sí de la naciente Cristiandad en torno al siglo IX se conjuga con la teología que venía estableciendo definiciones dogmáticas relativas a la filiación de Cristo desde el ocaso del imperio y que había ejercido una notable influencia en el derecho romano. Influencia recogida firmemente ya en el ordenamiento de Justiniano. Las polémicas relativas a la filiación están inextricablemente conjugadas con cuestiones relativas a la organización de las comunidades en el contexto del imperio en decadencia. Por otra parte, el siglo VIII es la fecha de un enfrentamiento con una civilización, compleja y poderosa, asentada en una formación de parentesco distinta y con una teología inconfundible, pese a su origen próximo, con la vieja teología cristiana. Su diferencia antropológica es, a nuestro juicio, la raíz de su diferente horizonte religioso y teológico político. Cf. *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*. Edición de Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola. Trotta. Madrid. 2005-2012 (4 vols)

<sup>385</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. Méjico. 1981 pág. 94

Pero el caso del Islam, cuya potencia bélica no es – en modo alguno – mayor que la de los invasores del norte, ofrece un caso muy distinto. Su morfología elemental hace imposible cualquier asimilación y el orden de civilización que les define no permite la subordinación.

*“Los árabes no respetaron como los germanos el estado de cosas que encontraron entre los vencidos. Ni podía ser de otro modo. En efecto: mientras que los germanos, abandonando su religión por el cristianismo, fraternizaron en seguida con los romanos, los musulmanes aparecían como propagandistas de una nueva fe exclusiva e intolerante, que todos debían acatar. La religión, en todos los sitios que ellos dominaron, fue la base de la sociedad política, o por mejor decir, la organización religiosa y la organización pública son idénticas para ellos; la Iglesia y el Estado forman una sola unidad. Los infieles no pueden practicar su culto más que como simples individuos, privados de toda clase de derechos. Todo fue cambiado a fondo y en conjunto, de acuerdo con los principios del Corán. De la administración, justicia, hacienda y ejército, no quedó nada. Cadíes y emires reemplazaron a los exarcas del lugar. El derecho musulmán substituyó en todas partes al derecho romano y, a su vez, la lengua árabe desalojó a las lenguas griega y latina, ante las cuales habían desaparecido desde hacía tanto tiempo los viejos idiomas nacionales de las costas de Siria, África y España”<sup>386</sup>*

La comunidad defensiva que se constituye ante esta oleada invasora no ofrece, pese a todo, una morfología que podamos llamar *política*, puesto que el *Estado* residual, herencia de Roma relativamente conservada bajo dominio germánico<sup>387</sup>, se hundirá junto con el mercado fundado en el control del mar interior. El mismo mar que permitió hasta los umbrales del siglo IX la existencia de un efectivo comercio, es decir, un comercio *distante*, se verá bloqueado por el avance islámico al punto de resultar suspendida toda actividad comercial regular, esto es, la circulación constante y organizada a manos de una clase de mercaderes profesionales. Con el comercio sucumbe la organización política.

No puede alegarse la subsistencia indudable de pequeños *mercados locales*, destinados al abastecimiento de la población por la venta al detalle de artículos agrícolas o la existencia de calles de mercaderes cerca de la Corte o en torno a las grandes abadías:

---

<sup>386</sup> Op. cit. págs. 36 y 37.

<sup>387</sup> La fragilidad del incipiente imperio carolingio es enorme y su descomposición – inmediata a la muerte de Carlomagno – se consuma definitivamente en poco más de cincuenta años. Muerto Carlomagno en 814, incapaz Luis de mantener la unidad del imperio que conoce una rápida degradación, (Tratado de Verdun de 843) a finales del siglo IX puede decirse que *“el papado fue más que nunca el juguete de intrigantes ambiciosos que se disputaban el Imperio como tantos otros se disputaban en otros sitios un feudo o una provincia, sin que el mundo reparase en ello”* (Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. México. 1981 pág 90)

*“...estos mercaderes no son en absoluto comerciantes profesionales. Encargados del mantenimiento de la corte o de los monjes, son, como si dijéramos, empleados del abastecimiento señorial, pero no tienen nada de negociantes”<sup>388</sup>*

Insistimos en la idea de una estricta conjugación entre economía y política, mercado y estado, lo que para el caso supone que con el mercado Mediterráneo y el comercio distante se disuelvan asimismo las estructuras residuales del viejo Estado.

*“El impuesto público, que los merovingios habían conservado a imitación de Roma, deja de existir. Los recursos del soberano se limitan a las rentas de sus dominios o a los tributos de los pueblos vencidos y al botín de guerra. El telonio ya no contribuye a alimentar el tesoro, atestiguando así la decadencia comercial de la época. (...). Los missi dominici, creados para vigilar la administración son impotentes para denunciar los abusos que comprueban, puesto que el Estado, incapaz de pagar a sus agentes, es incapaz también de imponerles su autoridad, viéndose obligado a elegirlos entre la aristocracia (...). Pero, al actuar así, tiene que elegir los instrumentos de su poder, por falta de dinero, entre un grupo de hombres cuyo principal interés es disminuir este poder. (...) Realmente, nada podía resultar más frágil que este Estado cuyo soberano, en teoría todopoderoso, dependía de hecho de la fidelidad de agentes independientes a él. En esta situación contradictoria se halla en germen el sistema feudal”<sup>389</sup>*

Hay que señalar que la emergente comunidad feudal no es producto de la elaboración teórica de filósofo gobernante alguno, sino que resulta de la urgente realidad histórica. Sólo con posterioridad empezará a ser objeto de una concepción ya no propiamente política, sino teológico-política, en correspondencia con su naturaleza metapolítica de raíz antropológica. Entendemos que puede afirmarse que ha sido la Iglesia católica la instancia capaz de promover la doctrina de la comunidad universal y a su vez la instancia efectivamente capaz de hacerla valer en la realidad histórica. Ahora bien, la génesis de esta comunidad universal tiene lugar inicialmente al margen de cualquier proyecto extrínseco y no es resultado de ninguna ingeniería social<sup>390</sup>.

---

<sup>388</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997. p. 26

<sup>389</sup> Pirenne, H. Op, cit. págs. 29 y 30

<sup>390</sup> Z. Bauman, entre otros, ha señalado el carácter consciente, deliberado y fundado en principios de pretendida validez científica de un acontecimiento característicamente moderno: el Holocausto (*“El Holocausto no sólo evitó de forma misteriosa, el enfrentamiento con las normas e instituciones sociales de la modernidad. Es que fueron esas normas e instituciones las que lo hicieron viable”* p.112) a este respeto, por ejemplo, escribe: *“Se puede inventar una sociedad objetivamente mejor que la que*

*“El estudio de la sociedad feudal presenta el vivo interés de ver cómo en ella nacen en forma espontánea, bajo la presión de las circunstancias, unas instituciones muy características. “Ninguna teoría, dice Henri Pirenne en su notable obra póstuma Historia de Europa, ninguna concepción consciente. La propia práctica se pone de acuerdo con la realidad” y de la práctica, nace la institución...”*<sup>391</sup>

Este rasgo de espontaneidad puede estar detrás de la inmediatez que suele asociarse al *círculo cálido* de la realidad comunitaria. *“El entendimiento de corte comunitario, que se da por descontado (o como diría Martin Heidegger, Zuhanden) no precisa ser buscado, y no digamos laboriosamente construido...”*<sup>392</sup>.

Frente a esta realización inmediata o pre-reflexiva, por la fuerza de los hechos, la realización de la *sociedad* en la modernidad europea, aproximadamente sobre el espacio ocupado por la comunidad universal medieval, ha sido precedida por varios siglos de Crítica y en buena medida promovida y articulada por un sector determinante de la nueva élite burguesa, a saber, los *philosophes*, los cuales a modo de vanguardia consciente, se dotaron de una *Filosofía de la Historia* que involucra un utópico programa de acción *política, económica o social* bajo el sonoro título de *Ilustración*. Obra de sujetos lúcidos que han alcanzado su “mayoría de edad”. Efecto, en suma, de los hombres de letras que, mediado el siglo XVIII, se convirtieron en los principales hombres políticos del país, según reza – respecto de Francia – el primer título del Libro III de la última obra de Tocqueville<sup>393</sup>.

En resumen: la causa externa que supuso el colapso y cierre sobre sí de la Cristiandad del siglo IX se encuentra en la expansión islámica y su consiguiente

---

*“simplemente existe”, es decir, la que existe sin ninguna intervención consciente”* (Bauman, Z. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur. Madrid. 2011, pág. 116)

<sup>391</sup> Henri Berr *Génesis de la institución feudal*. Prólogo a Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986, pág.13.

<sup>392</sup> Bauman, Z. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Madrid. 2009 pág. 4

<sup>393</sup> Tocqueville, Alexis de. *El antiguo régimen y la revolución*. Istmo. Madrid. 2004 pág.191 ss. Tampoco podría presentarse hoy como programa (ni posible, ni deseable) de acción política alguna suerte de restauración del orden que aquí describimos. En general, no tiene sentido – como hemos dicho – programar el pasado, porque el curso histórico es irreversible, pero además porque incurriríamos en un utopismo intelectualista análogo al ilustrado. Como recordaba Ortega las Restauraciones constituyen *“...el fenómeno más artificioso que presenta la historia. Algunos las quieren, pero, repito, nadie, ni los que las quieren, las creen. La historia tiene de río no saber andar hacia atrás.”* (Ortega. J. O. C. Vól. X (obra póstuma) Taurus-Fundación Ortega. Madrid. 2010) Sin embargo y pese a todo la comunidad universal presenta, junto a su dolorosa imperfección, elementos valiosos que podrían delatar los problemas de un presente que se cumple crecientemente como su contrafigura. Por lo demás, si asumimos cierta capacidad de transformación o libertad de acción – lo que resulta una condición de todo gesto político – no se ve por qué no podrían perseguirse objetivos de re-composición comunitaria de un tejido social que ha alcanzado el límite de su disolución, lo que no ha de confundirse con regresión histórica o de restauración política alguna.

control del Mediterráneo, unido al sanguinario saqueo oriental y normando. Este bloqueo condujo a la hiperfetación de los vínculos de proximidad o comunitarios en la Europa continental, cierre paradójico porque consolida una estructura defensiva pero indefinidamente abierta, contenida y a la vez universal. Conjugación de localismo feudal y universalismo imperial. Esta referida *proximidad* empieza por atenerse a su sentido estrictamente local y concatenado, dado que la convergencia y unión común es el gesto defensivo más inmediato. Se trata de una inmediata *aproximación* de la población que se *avecina* y converge sobre un mismo centro.

*“Una vez en tierra, las bandas sarracenas o normandas, así como las hordas húngaras, eran muy difíciles de detener. Sólo pueden existir condiciones de seguridad allí donde los hombres viven unos próximos a los otros”*<sup>394</sup>

Proximidad, sin duda, pero indefinidamente transitiva y construida sobre una concepción del compromiso personal que trasciende y perfecciona los vínculos biológicos del parentesco. Estos vínculos comunitarios sólo se relajan muy lentamente, tras haber alcanzado un notable punto de equilibrio, a partir del siglo XII. Esta relajación es a la vez efecto y causa del nuevo crecimiento económico. No hará falta insistir en que la comunidad defensiva no deja de contener elementos de asociación y, por su parte la sociedad universal conoce fuerzas comunitarias todavía persistentes.

Por lo que toca a esta comunidad universal, inicialmente defensiva, la pérdida de identidad individual y un hondo inmovilismo tradicional podrían presentarse como “patologías sociales” en cuanto rebasan, a causa de fenómenos extrínsecos como la invasión, cierta tasa marginal de suyo siempre presente en “sociedades sin mercado”, orientadas hacia la conservación de lo heredado y la integración comunitaria. Patologías diríamos de un respeto al pasado que deviene veneración inmediata, y de la armonía común que deviene absoluta negación de la individualidad.

Invertiríamos así la concepción durkheimiana, referida a las sociedades modernas, según la cual el egoísmo y la anomia aparecen como patologías cuando, debido siempre a causas externas o accidentales, superan cierta tasa marginal que es esencial a la sociedad moderna de mercado, orientada por el individualismo y el progreso. La comunidad genera tradición y persistente armonía como la sociedad individualidad y cambio conflictivo. Ambas conocen – diríamos que como accidente que puede coyunturalmente afectar a su naturaleza – patologías contrarias: por un parte veneración formal y abnegación, por otra parte anomia y

---

<sup>394</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986, pág. 77

egoísmo<sup>395</sup>. El tipo ideal de semejante comunidad no se ofrece, pues, como objetivo de acción política alguna, aunque sólo fuera porque al alcance de nuestra acción queda únicamente una organización imperfecta en inestable equilibrio.

El núcleo defensivo de la comunidad altomedieval conocerá los efectos de un renacimiento económico – comercial y productivo – que se propaga por Europa a partir de finales del siglo XI, sólo parcialmente merced a la reapertura del Mediterráneo debida al nuevo contacto con el oriente bizantino que traban Venecia y las ciudades del sur de Italia. Éstas lograrán pronto importantes avances sobre el frente musulmán en las islas del Mediterráneo<sup>396</sup>. Un avance en el que las fuerzas normandas – pronto asimiladas – juegan un papel determinante.

A menudo ha parecido plausible señalar a Venecia como agente de la primera reactivación comercial del interior continental de Europa (tradición antigua, perfección de los sistemas de crédito, amplia extensión de la escritura entre la población, tratados con los emperadores carolingios...) tanto más cuanto que su posición media favorece la pujanza comercial: cerca de Lombardía pero con acceso seguro a la metrópoli bizantina y, a su través, con la organización comercial de la Antigüedad. Y, sin embargo, la comunidad universal en curso de formación tendrá un carácter radicalmente terrestre: campesino y territorial. Su forma de comercio desconocerá la apertura a los grandes espacios marítimos.

Aunque la propia Venecia está anclada comercialmente a la tierra, la república cristiana, cuya génesis deseamos recorrer, lo estuvo en un grado mucho mayor. En referencia a esta comunidad feudal cobra pleno sentido el parágrafo 247 de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, que tanto interesara a Carl Schmitt:

*“Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el mar es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior. Al exponerse al peligro, la búsqueda de ganancia se eleva por encima de sí y pasa de su fijación a la gleba y del círculo limitado de la vida civil, de sus goces y deseos, al elemento de la fluidez, el riesgo y el posible naufragio”*<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> Durkheim, Emilio. *El socialismo*. Editora Nacional. Madrid. 1982 *Introducción* de Ramos Torre, Ramón. Ver pág. 53 y ss. Por otra parte la integración comunitaria, como una especie de cierre de filas, así como la conservación o preservación como gesto mínimo o grado cero de un grupo acosado, responden perfectamente a la imagen de la comunidad, universal pese a su génesis netamente defensiva.

<sup>396</sup> Tras la limpieza de la fortaleza de piratas de la costa del Freinet (972), desde la que las incursiones sarracenas habían alcanzado el alto valle del Rin o el Valais o la fértil campiña provenzal, las ciudades comerciales italianas (Pisa, Génova, Amalfi) pasaron a la ofensiva desde el siglo XI arrojando a los musulmanes de Cerdeña y alcanzándolos ocasionalmente en la costa del Magreb. La reconquista del territorio ibérico también conoce desde entonces notables progresos. La ocupación normanda de Sicilia significa una cuña potente en el control musulmán del Mediterráneo occidental.

Cf. Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986.

<sup>397</sup> Hegel G. W. F.. *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa. Los libros de Sísifo. Barcelona. 1999. § 247 pág. 631. Véase. Schmitt, Carl. *Tierra y mar*. Trotta. Madrid. 2007



El crecimiento comercial en el occidente continental procederá a lo largo del Medioevo de un comercio terrestre que impone condiciones muy diversas a las que hubiera inducido Venecia y el oriente bizantino. Incluso cuando tampoco en ese caso habría sido el mar el elemento determinante. La Cristiandad como un notable efecto de su gravedad y pesada lentitud, está arraigada al espacio continental a cuyo través, sin embargo, el comercio abrirá rutas de tránsito a larga distancia. Es cierto pese a todo que la revolución comercial que anima la circulación tiende a su expansión marítima.

*“Ahora (siglo XIII) aparecía una circulación laica. La vida se inclina hacia las costas, hacia los grandes ríos, hacia los caminos naturales. La civilización, que era puramente continental, se hace marítima.”*<sup>398</sup>

La Cristiandad verá nacer una nueva clase de comerciantes profesionales, que no proceden del comercio marítimo veneciano, ni Mediterráneo. En principio pudiera haber procedido de un excedente de población que resulta de, y a la vez posibilita, el propio incremento comercial y productivo. Se trata de un creciente número de individuos alejados de la servidumbre y de la labor campesina que impone el feudo, pero que son el fruto de la propia eficacia defensiva de la comunidad feudal. Desarraigados del feudo y acogidos a los muros de la ciudad iniciarán un lento proceso de suspensión de sus lazos tradicionales y de creciente movilidad.

*“Entre esta masa de desarraigados y aventureros hay que buscar, sin duda alguna, los primeros adeptos al comercio. Su género de vida les impulsaba naturalmente hacia los lugares en los que la afluencia de hombres permitía esperar algún beneficio o un encuentro afortunado”*<sup>399</sup>

Es cierto que, como en el bien documentado caso del inglés Goderico de Finchale, tras una exitosa vida de buhonero trashumante persiguiendo el *beneficio* – en un sentido del término que se aleja pronto del *beneficio* feudal – estos hombres alcanzaban a morir como eremitas. Aunque lo cierto es que semejante desenlace no era, desde luego, común, como sí lo era un espíritu calculador – *spiritus capitalisticus* – muy anterior al Renacimiento.

*“No temo emplear una expresión demasiado moderna al decir que los beneficios que obtiene son empleados a medida que van llegando para aumentar su capital circulante. Es igualmente sorprendente observar cómo la conciencia de*

---

<sup>398</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. México. 1981, pág. 177

<sup>399</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997. pág. 76

*ese futuro monje está completamente libre de cualquier escrúpulo religioso. Su preocupación por buscar para cada producto el mercado que le producirá el máximo de beneficios está en flagrante oposición con la doctrina de la Iglesia que castiga todo tipo de especulación y con la doctrina económica del precio justo”*<sup>400</sup>

#### 2.4.1. CIUDAD Y COMERCIO: LARGA DISTANCIA Y ABSTRACCIÓN SOCIAL.

*“No hay política sin ciudad. No hay realidad de la historia sin historia de la ciudad. La ciudad es la mayor forma política de la historia”* (Paul Virilio)

A nuestro juicio el incipiente brote de una nueva forma de relación, ésa que nombrará el término *sociedad*, procede de este elemento nacido en el seno de las viejas ciudades altomedievales. Continuamos la tesis de K. Polanyi quien encuentra entre los factores promotores de la moderna sociedad de mercado, precisamente, la penetración en los mercados locales de un comercio exterior a larga distancia.

*“...la simple infiltración del comercio en la vida diaria no ha creado por sí misma una economía (en su sentido nuevo y específico) sino sólo un buen número de desarrollos institucionales posteriores. El primero de ellos fue la penetración del comercio exterior en los mercados, transformándolos gradualmente, de mercados locales estrictamente controlados, en mercados formadores de precios con una fluctuación de precios más o menos libre. En el curso del tiempo, esto fue seguido por la revolucionaria innovación de mercados con precios fluctuantes para los factores de producción, trabajo y tierras.”*<sup>401</sup>

Pues bien aludiendo al dominio altomedieval H. Pirenne indica su índole enteramente extraña a la idea de lucro y precisa que – frente a su comprensión como “*economía cerrada*” – debiera hablarse más convenientemente de una “*economía sin mercados*”. Partiendo de esta situación se despliega un proceso de larga duración en el que se presenta una constante extensión del *comercio exterior a larga distancia*. Sólo cuando dicho “comercio exterior” haya alcanzado un determinado grado, en un proceso que recorre varios siglos, el comerciante acabará cobrando conciencia de sí. Pero será únicamente la hegemónica burguesía del XVII la que, volcada al *mar* y a la gran *distancia* y dotada ya de una Filosofía de la Historia, pretenda fundamentar el lugar universal que a la sociedad civil-

---

<sup>400</sup> Pirenne, H. Op cit., pág. 78

<sup>401</sup> Polanyi, Karl. *El sustento del hombre*. Capitán Swing. Madrid. 2009. pág.60

burguesa corresponda en el curso del mundo o, dicho en sus propios términos: en la historia del género humano<sup>402</sup>.

Indudablemente apenas puede anticiparse ese final desde estos incipientes núcleos, que durante largos siglos adoptaron una forma estrechamente comunitaria. Pero los vínculos irán muy lentamente cediendo a unas fórmulas de relación contractual a pesar de que hayan sido durante largo tiempo muy limitadas. Pese a todo, sólo atendiendo a esas raíces altomedievales, aún contando con su estrecha limitación o contención durante siglos, puede alcanzarse una apropiada comprensión del misterio<sup>403</sup> que pudiera esconder la *Gran Transformación* que, sufrida primero por Europa, será después desencadenada sobre el mundo todo. No nos parece, en resumen, descabellado contemplar el crisol defensivo del primer milenio como el elemento generador, indudablemente remoto, desde el que entender esa gran revolución moderna.

Pretendemos contemplar la ciudad comercial desde su trasfondo medieval como escenario de un multisecular proceso de avance del mercado con la consiguiente realización de la sociedad. En ese proceso la ciudad se ha mostrado capaz de envolver y ahormar toda dimensión antropológica. Así pues, en la ciudad altomedieval – pese a su estructura comunitaria – y en la actividad comercial que alberga se encuentra el primer indicio de la *asociación*.

*“...la iniciativa privada no podía obtener éxito si no era mediante la asociación. (...). En sociedad podía comprar mercancías en una cantidad que, estando reducido a sus propios recursos, no hubiese sido capaz de adquirir. Su crédito personal aumentaba en función del crédito de la colectividad de la que formaba parte y, gracias a ello, podía hacer frente a la competencia de sus rivales. El biógrafo de Goderico nos relata en términos precisos cómo, desde el día en que su héroe se asoció a un grupo de mercaderes viajeros, sus negocios empezaron a prosperar (...). Para ellos la seguridad está garantizada por la fuerza y la fuerza es consecuencia de la unión”*<sup>404</sup>

---

<sup>402</sup> Esta filosofía de la historia suministró el aparato conceptual legitimador del papel universal que se arroga la burguesía. Su primer expediente consiste en una apelación a la Humanidad como un todo distributivo (sociedad universal de individuos substantes) a cuya vanguardia, en el ápice de progreso humano, se sitúa el nuevo ciudadano-burgués, instituido arquetipo del hombre. Véase Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta-UAM. Madrid. 2007. La *burgerliche Gesellschaft* se ofrecerá como característica de la “humanidad del hombre” y como “motor de la historia” según la característica que ofreciera Foucault de la sociedad civil en la última sesión de su curso del Colegio de Francia correspondiente al período 78.79. Cf. Foucault, M. *Nacimiento de la Biopolítica*. Akal. Madrid. 2009 p. 287 y ss. Este curso 78.79 y, en especial, sus últimas sesiones merecerían una consideración extensa a la luz de nuestra perspectiva.

<sup>403</sup> “Misterioso es, en efecto, cómo en los siglos XVI y XVII desaparece completamente la creencia popular cristiana en la Edad Media” (Schmitt, C. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Haz. Madrid. 1941, pág. 45

<sup>404</sup> Pirenne, H. Op cit., pág. 79

Semejantes agrupaciones comerciales prosperan, llegando a resultar tan comunes como las instituciones feudales. Ubicuas *gildes* y *hanses* en el norte germánico, que se conocen como *hermandades*, *caridades* o *compañías*<sup>405</sup> en los países de lengua románica. Esconden en su morfología analogías – germinales y en escala reducida (micropolítica) – con formas sociales y políticas posteriores. De suerte que el desarrollo de estos elementos genéticos acabarán dando de sí la sociedad tendencialmente perfecta de nuestro tiempo. Podrá verse en estas asociaciones comerciales un anuncio de la soberanía política fundada en un contrato legitimador de la violencia soberana. Se trata, en efecto, de uniones acordadas o instituidas por un *contrato* que responde al beneficio que cada individuo espera lograr del trato.

Pero no es preciso anticipar en estas agrupaciones las morfologías que sólo un despliegue de larga duración permite vislumbrar, una vez que nos situamos en la sociedad en la que históricamente han desembocado. Las agrupaciones comerciales, corazón activo de la nueva ciudad, están todavía muy lejos de las sociedades cuya acabada figura sólo alcanzan tras un lento desarrollo multisecular. Su dialéctica alcanzará el límite de su *metábasis* cuando, al ser *abolidas* las corporaciones – en el caso francés entre el 4 de agosto de 1789 y el 1 de abril de 1791 – sean *realizadas* las nuevas sociedades político-económicas.

Pero no puede caber duda de que las agrupaciones medievales todavía responden y del modo más adecuado a la idea de comunidad. En efecto se nombran *comunidades*, *comunas*, *corporaciones* (***communio***). Y la grave persistencia del poderoso tejido comunitario alienta todavía siglos después, de suerte que al *sans-culotte* revolucionario o al radical inglés del siglo XVIII, *obreros de oficio* procedentes del trabajo artesanal les costará un notable esfuerzo – por oposición a los moderados contrarrevolucionarios – contemplarse como miembros homogéneos de una clase *social*: la clase obrera<sup>406</sup>.

En efecto, incluso hasta bien entrado el siglo XIX los herederos del extinguido corporativismo urbano – menestrales, oficiales, aprendices dolorosamente emancipados – han poseído una concepción de sí y del lugar del trabajo y la propiedad que está más cerca de una concepción *comunitarista* que

---

<sup>405</sup> Junto a los *corps d'arts e métier*: (*métier juré* o *jurandes*) hay que destacar el *compagnonnage* y, en general, la diversidad de comunidades que articulaban el régimen corporativo anterior a 1789. Puede verse al respecto: William H. Sewell, Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992

<sup>406</sup> La distinción “obreros de oficio” / “obreros de máquina” que aparece en textos datados a finales del siglo XIX remite a la diferencia entre el trabajo artesanal “hábil y disciplinado” y la abstracta fuerza de trabajo de carácter crecientemente simple, alude a trabajadores expropiados de su saber por el maquinismo y que se constituyen homogéneamente en *clase obrera*. Cf. Coriat, B. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI, Madrid, 1991. Capítulo 1. *La manufactura y el oficio*.

*societaria*.<sup>407</sup> Sólo la destrucción – notablemente posterior a la abolición formal – de las corporaciones de oficios irá dando lugar a la irrupción de una crecientemente indiferenciada clase obrera. El proceso pasa por romper con el espacio de resistencia que supone el trabajo artesanal – hábil y disciplinado – de los diferentes obreros de oficio. El trabajo hábil será sustituido por la producción en masa<sup>408</sup>.

Pero el proceso ya en su inicio resultaría doloroso para la *sans-culotterie* parisina que no entiende, y asume mal, la nueva idea de *propiedad privada absoluta* promovida por la Asamblea y que no admite la concepción del trabajo manual (que les distingue y enorgullece en cuanto son trabajadores *hábiles*) como abstracta mercancía y propiedad absoluta del obrero, disponible para su venta.

Esta individualización de la propiedad se corresponde con exactitud – en el terreno de la propiedad – con la ecualización individualizadora que preside el proceso de constitución – en el terreno político – de la idea de nación como cuerpo de *asociados*, en la conocida expresión de Sieyès:

*“¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que viven bajo leyes comunes, representados por el mismo cuerpo legislativo etc.”*<sup>409</sup>

Son los ciudadanos individuales – ecualizados y atomizados o desvinculados de cualquier pertenencia mutua o liberados de toda adscripción corporativa – los elementos que se asocian en la nación.

Así pues, la concepción que apuntamos acompaña a la misma auto-posición revolucionaria del Tercer Estado como substancia de la nación, no en último lugar en cuanto sujeto pretendidamente exclusivo del trabajo *útil*. La nobleza aparecerá entonces – como apuntamos arriba – ajena a dicha nación en razón de su ociosidad. La producción y la circulación comercial (inicialmente en el mercado nacional, pero inmediatamente internacional) serán concebidas como actividad central de la nación, de suerte que será la extravagancia económica de la nobleza el fundamento de su exclusión o de su conversión en un grupo políticamente extranjero.

Desde nuestro enfoque cabe contemplar la abolición revolucionaria de las corporaciones de oficios, como cabo o extremo del curso histórico que recorrieran las comunas urbanas. Abolición que constituye un momento determinante en la constitución de la nación (político-económica). La nación se pretenderá una paradójica *corporación* exclusiva y única de ciudadanos asociados. Paradójica

---

<sup>407</sup> Soboul, Albert. “Les Sans-culottes parisiens et l’an II”. En *Annales historiques de la Révolution française*. Nº 28 (julio-septiembre 1956) págs. 236-254

<sup>408</sup> Cf. Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid. 1991

<sup>409</sup> Sieyès, E. *Qué es el Tercer Estado*. Alianza. Madrid.

porque las corporaciones se declinan en plural o suponen pluralidad de cuerpos y, por tanto, de privilegios *diferenciales*. Una única corporación tiende finalmente a la forma de la sociedad. En efecto, la corporación nacional única, la nación, niega dialécticamente el viejo régimen corporativo en su abigarrada diversidad de privilegios interpuestos entre el sujeto individual y el Estado.

Insistimos en señalar que la abolición de estos cuerpos intermedios se ejecutará contra el potente espíritu de corporación contrarrevolucionario que no deja de animar, en pleno siglo XIX, a pequeños maestros y oficiales que sólo a su pesar se verán convertidos en *clase obrera*. Trabajadores contra cuya lealtad corporativa se dicta la ley Le Chapelier que prohíbe toda *asociación*, puesto que se teme allí el renacimiento de las *corporaciones*, conformadas por unos trabajadores empeñados en rechazar su dignidad de *ciudadanos*, es decir, miembros homogéneos de la gran sociedad nacional.

Este trámite terminal de *plena constitución civil* o política de los hombres, la constitución de su *ciudadanía*, tendrá lugar a lo largo del siglo XIX, pero su punto de partida – minúsculo, incipiente, apenas apuntado – ha de hallarse en los primeros núcleos urbanos todavía estrechamente comunitarios, aunque ya constituidos por individuos libres de servidumbre y orientados a un comercio distante de vocación cosmopolita.

*“Las fuentes nos permiten hacernos una idea exacta de las agrupaciones comerciales que, a partir del siglo X, son cada vez más numerosas en la Europa occidental. Hay que imaginarlas como bandas armadas cuyos miembros, provistos de armas y espadas, rodean a los caballos y a las carretas cargadas de sacos, fardos y toneles. A la cabeza de la caravana marcha su portaestandarte. Un jefe, el hansgraf o el deán, asume el mando de la compañía, la cual se compone de “hermanos” unidos entre sí por un juramento de fidelidad. Un espíritu de estrecha solidaridad anima a todo el grupo. Las mercancías son, según parece, compradas y vendidas en común y los beneficios repartidos en proporción a la aportación hecha por cada uno a la asociación”*<sup>410</sup>

En cualquier caso tales compañías lograron abrir rutas a distancias enormes, muy lejos del comercio local, superando los defensivos vínculos feudales de *proximidad*. Del Mediterráneo al Mar del Norte, el comercio *terrestre* a *larga distancia* caracteriza el renacimiento económico de la Edad Media.

No en vano semejante distancia es condición de la rentabilidad de la empresa: se trata de captar productos donde abundan, y su precio es bajo, para llevarlos allí donde *escasean*, multiplicando su precio. Porque es, sin duda, en la atmósfera de la *escasez* donde el mercader alienta, hasta el punto de alcanzar a

---

<sup>410</sup> Pirenne, H. Op cit., pág.80

enrarecer en el presente un orden de inédita abundancia productiva, pero que es vivido intensamente como crítica escasez.

Así pues, el mercader medieval está siempre en ruta, mereciendo el pintoresco título de *pedes pulverosi* (pies polvorientos). Indudablemente esta clase de individuos nómadas debieron sorprender a la comunidad campesina de su tiempo:

*“Suponía la movilidad en medio de unas gentes vinculadas a la tierra, descubría, ante un mundo fiel a la tradición y respetuoso de una jerarquía que determinaba el papel y el rango de cada clase, una mentalidad calculadora y racionalista para la que la fortuna, en vez de medirse por la condición del hombre, sólo dependía de su inteligencia y de su energía. No podemos sorprendernos, pues, si produjo escándalo. La nobleza no tuvo más que desprecio para aquellos advenedizos”*<sup>411</sup>

El elemento fundamental es, sin duda, la **distancia** y con la distancia el ocaso del cuerpo humano presente cara a cara, del cuerpo que se *persona* dando la cara ante el prójimo. En efecto, esa *comprometedora* presencia personal supone *proximidad*, con todo lo que esto involucra. Pero no ha de desatenderse que el comercio a larga distancia trae a presencia una nueva abundancia de enseres, enteramente desligados de las manos que los elaboran, manos extrañas y lejanas que, sólo mediante los objetos del comercio, se nos acercan.

Sólo una incompreensión completa de la potencia ontológica de los enseres impide reparar en la conmoción que la nueva forma del comercio ha de suponer. Conmoción derivada de la escalada comercial que posee también un costado, a menudo oculto, consistente en el nuevo orden del movimiento continuamente acelerado o sometido a una velocidad continuamente creciente. Aunque todavía lejos de la que P. Virilio llamó la “ecología gris”, sin embargo nos encontramos en el tramo inicial de la misma larga trayectoria.

*“...la ecología gris se interesaba por la contaminación de la distancia, por la polución del tamaño natural de los lugares y de los períodos temporales...”*<sup>412</sup>

Pero el incremento multiplicativo de la movilidad y de la velocidad del tráfico es un proceso contemporáneo de la revolución moderna de la que, acaso, constituya su dimensión nuclear. El desarrollo de la primera potencia industrial del siglo XX – los EE.UU. – tiene como antecedente necesario una migración de dimensiones extraordinarias:

---

<sup>411</sup> Pirenne, H. Op cit., pág. 81

<sup>412</sup> Virilio, Paul. *La administración del miedo*. Barataria/Pasos perdidos. 2012, pág. 37

*“... desde 1815, los Estados Unidos ven cómo se produce, en oleadas sucesivas, el mayor movimiento de inmigración de la historia moderna. Sistemáticamente organizada el principio para paliar la falta de mano de obra, la inmigración va a tomar una dimensión y a revestir unas características que va a alterar el conjunto de las condiciones de acumulación del capital”*<sup>413</sup>

Ya de 1815 a 1860 desembarcan en los EE. UU un total de cinco millones de personas. Es sólo la primera oleada de una serie que hasta hoy no ha dejado de aumentar su escala, extendiéndose geográficamente al ritmo mismo en que se despliegan las nuevas formas productivas fundamentalmente, aunque a ritmos distintos, en el hemisferio norte del planeta. Estas nuevas formas productivas – capaces de multiplicar la productividad de modo asombroso – suponen una aceleración asimismo inaudita, manifiesta en la técnica de producción en cadena, cuyos elementos nucleares son el transportador y el montaje.

*““Velocidad sorprendente”, “velocidad de gestos asombrosa”; ni siquiera el prodigioso escritor que es Navel se libra de esta palabra para describir el trabajo del nuevo taller: la “velocidad” se repite en cada frase”*<sup>414</sup>

La producción en masa supone asimismo la supresión de la necesidad de destreza en todos los empleos de mano de obra sobre la base de un desarrollo del maquinismo inteligente, multiplicado recientemente con el nuevo desarrollo de la cibernética y la telemática. El análisis de los tiempos y los movimientos, que constituye el protocolo esencial del *scientific management* que anima la producción masiva, capaz de “economizar trabajo” reduciendo su complejidad al mínimo, produce un escenario de movimiento perpetuo.

*“No hay en los talleres una sola pieza que no esté en movimiento. Unas, suspendidas en el aire por ganchos de cadenas que se dirigen al montaje en el orden exacto que les ha sido asignado. Otras se deslizan sobre una plataforma móvil; otra, por su propio peso; pero el principio general es que nada es llevado, ni acarreado en el taller aparte de las piezas. Los materiales se transportan en vagonetas o remolques accionados por chasis Ford lisos, que son lo suficientemente móviles y rápidos como para circular en caso de necesidad por todos los pasos. Ningún obrero tiene nunca que transportar ni levantar nada, siendo todas estas operaciones objeto de un servicio distinto, el servicio de transportes”*<sup>415</sup>

---

<sup>413</sup> Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid. 1991, pág. 24 y ss.

<sup>414</sup> Ibid. pág. 43

<sup>415</sup> Ford, H. *Ma vie, mon ouvre*. Payot, pág.84. Citado en Coriat, Benjamin. Op. cit. pág. 42 (nota a pie de página n. 9)



Este modo de producción ha disparado el conjunto de la realidad a partir de la aceleración de la producción y el consumo. Porque – siguiendo la ley de los mercados (J. B. Say) – la idea de una producción y un consumo en masa está ya en germen en el aumento mismo de la productividad.

*“Desde luego Taylor no ignora que la “superproducción existe de vez en cuando”, pero fiel también en esto a los clásicos, se refiere a la ineluctabilidad de una ley de los mercados que, una vez asegurado el aumento de la productividad, garantizaría el buen desarrollo de la realización de las mercancías.”*<sup>416</sup>

Ante el proceso de movilidad en aceleración constante – en cuyo núcleo genético nos situamos – es preciso tener presente de modo constante un principio cuya formulación más precisa se deba acaso a Günther Anders y que reza del siguiente modo:

*“Cuando lo lejano se acerca demasiado, lo cercano se aleja o desaparece. Cuando el fantasma se hace real, lo real se convierte en fantasma”*<sup>417</sup>.

El naciente comercio – y la productividad multiplicada que le sigue – acerca lo distante, pero a su vez no dejará de alejar lo próximo en un constante proceso de abstracción que supone el despliegue de una virtual irrealdad, lo que algo tiene que ver con la moderna exuberancia de nuestra vida psíquica.

En el límite y alcanzada la escala planetaria, la distancia quedará paradójicamente suprimida, dada la velocidad a la que es salvada por la nueva forma de tráfico (*flashtrading*)<sup>418</sup>. Esta negación de la distancia por la instantaneidad está detrás de una radical pérdida de realidad que puede juzgarse característica de nuestra ultramodernidad. Instantaneidad y contacto, tráfico sin recorrido, señalan una irrealdad que, bajo el signo de un *progreso* consistente en

---

<sup>416</sup> Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid. 1991, pág.34

<sup>417</sup> Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. (Vól I.) Pre-Textos. Valencia 2011, pág. 112 Ver. Chesterton, G. K. *Manalive*.

<sup>418</sup> Por una parte tráfico de información, que es inmediato merced a las nuevas tecnologías telemáticas y facilita los contactos inmediatos a máxima distancia. Se repara menos en la aceleración del tráfico relativo a los cuerpos sólidos de las mercancías que han de salvar, a gran velocidad, enormes distancias. A estos efectos es determinante el mencionado invento de Malcolm McLean del año 1956: el contenedor o *container*. Diseñado para resolver problemas logísticos durante la guerra de Vietnam, el contenedor ha supuesto una reducción del precio del transporte en 36 veces. Así pues, si en 1956 cargar un barco normal costaba unos 5,86 \$ la tonelada, hoy cuesta no más de 0,16\$. Esto añadido a la reducción de costes que supone la nueva telemática (en 1930 una comunicación trasatlántica de 3 minutos costaba unos 250 \$, hoy apenas unos céntimos) permite determinar con precisión la corrosión de la distancia y el estrechamiento del espacio a que apuntamos. Estas transformaciones puntuales a pequeña escala son efectivamente revolucionarias. Cf. Levinson, Marc. *The Box. How the Shipping Container Made the World Smaller and the World Economy Bigger*. Princeton University Press. 2006

la reducción económico-política del mundo antropológico, constituye el horizonte de nuestro tiempo. Horizonte que podría caracterizarse siguiendo el conocido título de Marc Levinson (*...the World Smaller and the World Economy Bigger*) por una disminución del mundo o de su realidad y una sustantivación del aparato económico.

*“La pérdida de realidad es el resultado del progreso, ni más ni menos. El discurso recurrente de los propagandistas del progreso que llaman multiplicación de la realidad a lo que es una pérdida de realidad inducida por el éxito del progreso en materia de velocidad y de la ley del movimiento a la que me refería (...)*

*No se trata de un destino inevitable. Lo grave sería no preocuparse por ello y seguir sin tener en cuenta la íntima relación de la velocidad con la riqueza.”<sup>419</sup>*

Este oscurecimiento de la realidad – ligado al despliegue universal e integral del comercio y la industria asociada – sólo puede concebirse adecuadamente merced a una comprensión exacta del valor determinante de los enseres que constituyen el tejido de la realidad antropológica. El mundo en que el comercio deviene masivo sólo subsiste como mundo *virtual* porque el comercio – pese a Marx – es mucho más que el mero “intercambio de productos individuales”<sup>420</sup>.

Así pues, no fue en vano que durante siglos – volviendo al curso anterior de este proceso – la Iglesia contemplara con enorme suspicacia a esta clase de nuevos ricos, juzgando que la vida comercial pone en riesgo la salvación del alma. Los canonistas vieron siempre en el comercio una forma de usura y asimilaron la búsqueda del beneficio a la avaricia.

*“En la nueva sociedad que va desarrollándose en Europa, de modo tumultuoso, como afirma Pietro Lombardo en su gran síntesis, durante la segunda mitad del siglo XII, hay profesiones que no pueden ejercerse sin pecado, como – por ejemplo – la de mercader y la milicia...”<sup>421</sup>*

La doctrina cristiana del justo precio pretenderá imponer a la vida económica una renuncia y un ascetismo inconciliable con el desarrollo comercial. Ahora bien, el freno que la Iglesia – dotada de enorme prestigio – puso al desarrollo del comercio y al afán de lucro “... *protegió en cierta medida a los pobres frente a los ricos, a los endeudados frente a los acreedores. La plaga de*

---

<sup>419</sup> Virilio, Paul. *La administración del miedo*. Barataria/Pasos perdidos. 2012, pág. 42

<sup>420</sup> Al respecto ha de verse el bosquejo de una antropología filosófica que figura como parte primera de estas páginas. Cf. *supra*. *Fundamentos antropológicos*. Producción y Comunicación

<sup>421</sup> Prodi, Paolo. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Katz. Buenos Aires/Madrid. 2008, pág. 69

*deudas que, en la Antigüedad griega y romana, se abatió tan penosamente sobre el pueblo, se consiguió evitar en la sociedad medieval y se puede creer que la Iglesia tuvo mucho que ver con esta solución feliz”<sup>422</sup>*

Pero los inquietos comerciantes lograrán alcanzar una condición jurídica que les ubique de modo peculiar en la morfología comunitaria, cuya férrea estructura irán quebrando. Extranjeros en todas partes, de origen desconocido, muchos proceden de padres no libres a los que han abandonado para practicar este nuevo género de vida. Sin padre ni madre, su pasado es completa oscuridad, son hombres de futuro. Con una enorme ventaja: la servidumbre no se prejuzga, sino que hay que demostrarla, y el derecho establece que es libre aquel al que no puede asignársele un amo. Estos hijos de siervos serían tratados como hombres libres sólo bajo la condición de desarraigarse de la tierra natal y de su parentesco. ¿No es éste el precio que continuamente pagamos por participar en las excelencias del nuevo mundo? ¿No es el freudismo el último y definitivo medio de liberación radical de esas mismas raigambres vitales?

*“En medio de una organización social en la que el pueblo estaba vinculado a la tierra y en la que cada miembro dependía de un señor, presentaban el insólito espectáculo de marchar por todas partes sin poder ser reclamados por nadie. No reivindicaban la libertad: les era otorgada desde el momento en que era imposible demostrarles que no disfrutaban de ella”<sup>423</sup>*

Estos individuos liberados por el comercio y alejados de la tierra – *Luftmenschen*– que los sujetara a través de su filiación servil, constituyen el punto de aplicación del vector de modernidad que aquí se abre. Pese a su nueva inclusión en la matriz todavía estrechamente comunitaria del nuevo burgo, anuncian el tiempo futuro y su dolorosa ambigüedad:

*“El favor de que el mercado no pregunte por el nacimiento lo ha pagado el sujeto del intercambio al precio de dejar modelar sus cualidades, adquiridas desde el nacimiento, por la producción de las mercancías que puede adquirirse en el mercado. A los hombres se les ha dado su sí mismo como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual.”<sup>424</sup>*

Así como la civilización campesina se vincula a la servidumbre y al parentesco, el comercio condujo a la liberación. El nuevo comerciante quedará sometido a la jurisdicción pública y liberado de la jurisdicción señorial y

---

<sup>422</sup> Pirenne, H. Op cit. pág. 82

<sup>423</sup> Pirenne, H. Op cit. , pág. 83

<sup>424</sup> Horkheimer, Max; Adorno Th. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. 2005, págs. 67 y 68.

patrimonial, liberado – en suma – de la estructura parental, patrimonial y comunitaria.

Pero recordemos nuevamente que a esa liberación había antecedido el tiempo de una decidida sujeción al dominio protector del señor. Entre el siglo IX y el XI el rey pierde súbditos directos ante el poder de protección y jurisdicción señorial que sustituye al Estado colapsado. Los monarcas carolingios trataron de mantener hombres libres de su adscripción al dominio feudal, porque sólo fuera de la subordinación señorial mantienen súbditos directos. Carlomagno reduce todo tipo de cargas sobre los *hombres libres* que mayoritariamente se sujetarán, sin embargo, al dominio que constituye el verdadero baluarte de su seguridad.

*“No se debe creer que tal servidumbre agobiara a los hombres. (...) ¿Cómo iba a ser estimada la libertad por unos hombres cuya existencia sólo está garantizada por el lugar que ocupan en la tierra y bajo la jurisdicción del señor, y cuya seguridad es desde entonces tanto más grande cuanto más íntimamente están ligados al dominio?”*<sup>425</sup>

Pero el éxito defensivo de esa concentración y subordinación feudal invertirá la tendencia, aunque lenta, inexorablemente. Los nuevos individuos alejados del dominio señorial encontrarán una nueva suerte de cobijo en los elementos residuales de la vieja monarquía carolingia. Significa esto, por ejemplo, que sólo los tribunales que, bajo la multitud de cortes señoriales aún conservaban el viejo orden constitucional del estado o *arqueoestado* franco, serán competentes para juzgarlos. Su función comercial parece exigir un tratamiento jurídico público, de modo que encontramos en la concreción de su figura nuevamente el vínculo de Estado y Mercado, frente a la raigambre antropológica del parentesco, el servicio y la tierra.

Ahora bien, la tutela de los poderes públicos habría sido insuficiente para la nueva profesión mercantil de no haber ido acompañada de una *flexibilización* del derecho, que irá dando lugar a un específico *ius mercatorum* cuyas primeras huellas se hallan ya en el siglo X. Se trata de una serie de usos surgidos en el ejercicio del comercio y que acabarán fijándose a medida que éste se extiende. Las grandes ferias han estado dotadas de un tribunal especial encargado de una justicia pronta y ágil, según una jurisprudencia fundamentalmente común a los distintos lugares, relativamente homogénea y unificada, más allá de las diferencias de países, lenguas y derechos locales o nacionales. El mercader escapa así al poder patrimonial y señorial, siempre local, que no deja de pesar sobre el campesinado. Este primordial derecho mercantil anuncia, parece evidente, formas jurídicas modernas y evoca desde el fondo de la Edad Media la figura germinal de la

---

<sup>425</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. México. pág. 77

posterior *sociedad universal*. El *ius mercatorum* resulta así el germen del nuevo derecho ciudadano o civil.

En resumen, la comunidad universal empieza por ser un fenómeno débil y estrictamente defensivo, de respuesta a la devastadora presión islámica, normanda y magiar. Un fenómeno de concentración o retirada (cierre de filas) que sobre la base de un tejido antropológico de compromiso personal y lealtad estricta ha permitido fijar las fuerzas necesarias para la resistencia y posterior expansión. Esa retracción ha constituido unos lazos feudales que han dado su tenor a la noción misma del parentesco.

Pero de su mismo éxito procedería dialécticamente la suspensión de su estructura comunitaria de partida. Ésta apenas tiene realidad histórica, porque cien o ciento cincuenta años son históricamente una magnitud mínima. Ahora bien, la raíz de la Europa bajomedieval y moderna se ancla en esa organización defensiva en la que ha encontrado fundamento la posterior fortaleza expansiva de Europa.

*“Por rico en enseñanzas que sea el estudio de las últimas invasiones, no hay que dejar que sus lecciones nos oculten un hecho más considerable todavía: la detención de las propias invasiones. Hasta entonces, estos estragos, causados por las hordas venidas de fuera y los grandes movimientos de pueblos, dieron su verdadera trama a la historia de occidente, desde entonces quedará exento de los mismos. Mogoles y turcos no harán otra cosa, posteriormente, que rozar sus fronteras. Ciertamente existieron discordias, pero internas”*<sup>426</sup>

Este centro defensivo pero indefinidamente expansivo no es Europa. Es, sin embargo, la raíz de su existencia. En el momento en que la existencia de estos pueblos occidentales resultó puesta en entredicho, su recomposición comunitaria bajo un sistema jerárquico y fraterno, definido y promovido por la Iglesia romana, permitió acrisolar su naturaleza. Este sistema es la forma comunitaria de la figura familiar que aún subsiste en la reducida escala de la contradictoria familia burguesa, también llamada nuclear y urbana.

Esta concentración defensiva pero infinitamente abierta se constituye, en los umbrales del milenio, en medio del terror agónico que lo acompaña:

*“Ved cómo estalla ante vosotros la cólera del Señor... Todo son ciudades despobladas, monasterios destruidos o incendiados, campos despoblados. Por todas partes el poderoso oprime al débil y los hombres son iguales que los peces del mar que confusamente se devoran entre sí”*<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986, pág. 79

<sup>427</sup> Son palabras de los obispos de la provincia de Reims, que datan del 909. Citadas en: Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986, pág. 27

Es natural ante semejante escenario de desolación que la representación teológico-política de esta morfología comunitaria, cuyo éxito se manifiesta en su propia negación, haya fijado como principio determinante el primado de la voluntad<sup>428</sup> o la prevalencia de la fe.

Sucede que en el momento inmediato al éxito que logra la afirmación defensiva del nuevo orden, se abre paso una nueva clase de mercaderes o comerciantes *a larga distancia* capaz de animar la actividad comercial, industrial o económica generando una fisura en el estricto orden comunitario. Es la brecha que no ha dejado de crecer hasta absorber sin resto esa estructura comunitaria en su nueva forma social. El proceso de absorción, cuya culminación define la modernidad, puede concebirse bajo la forma de la dinámica expansiva de la existencia urbana esencialmente ligada al comercio y la manufactura. Este proceso ha estado durante siglos contenido externamente y configurado internamente por la estructura corporativa del naciente orden urbano, pero también ha sido en su seno donde han brotado los principios de un desarrollo que conduce a la negación, tanto del feudo y sus servidumbres, cuanto de las corporaciones ciudadanas y sus limitaciones.

Desde este enfoque sería preciso cobrar conciencia del acentuado perfil del burgués o ciudadano medieval. Toda vida urbana requiere el despliegue del comercio y la industria, medio de producción de las manufacturas que sirvan de contrapartida a la necesaria importación de los productos alimenticios que la ciudad precisa. Se ha podido definir tradicionalmente la ciudad por esta limitación:

---

<sup>428</sup> Etienne Gilson ha definido la posición fundamental de la filosofía cristiana en alusión a este *primado de la voluntad* consistente en la defensa inmediata de la verdad revelada, cuyo puntal asienta la existencia de Dios y Su Encarnación. Cf. Gilson, E. *Introducción a la filosofía cristiana*. Encuentro. Madrid. 2010. § 1. pág. 20 ss. Se trata del Dios cuya esencia presenció Moisés, el Dios de la fe y no el Dios de la razón. La creencia en la existencia del Dios de Moisés, origen de toda investigación teológica, significa esta posición anterior y fundamental de un acto de voluntad que cree en la existencia de Dios de modo explícito y en todo tiempo, y cree que Él ejerce su Providencia sobre las cosas humanas. Es una creencia anterior a todo acceso filosófico o racional, que se afirma por participación en el conocimiento divino de la propia existencia. Un acceso – afirma Gilson – que conduce a la salvación, y no a la metafísica filosófica que no es una doctrina de salvación. Por lo demás y según Gilson el acceso racional a la existencia de Dios es siempre parcial e imperfecto (*partim ex consuetudine*) de suerte que sólo se sostiene sobre el fundamento de la fe. En el terreno antropológico – no teológico – en que aquí nos movemos ha de entenderse como un gesto de propia afirmación que sólo es posible, a nuestro juicio, sobre la base de un orden comunitario del que se es. De un modo plástico y personal G. K. Chesterton afirma haber superado el nihilismo contemporáneo mediante un acto de elemental afirmación que entiende posible gracias a su feliz infancia en el seno familiar: “*Cuando ya llevaba cierto tiempo sumido en las profundidades del pesimismo contemporáneo, sentí en mi interior un gran impulso de rebeldía: para desalojar aquel incubo (...)... me inventé una teoría mística rudimentaria y provisional. Se podría resumir en que la mera existencia reducida a sus límites más primarios, era lo bastante extraordinaria para ser emocionante. Cualquier cosa era magnífica comparándola con la nada...*” (Chesterton, G. K. *Autobiografía*. Acantilado. Barcelona. 2003. pp. 103 y 104 )

*“Hasta las más grandes de las tradicionales ciudades amuralladas, al ser examinadas confirmaron la definición de ciudad como una agrupación humana cuyos habitantes no pueden producir, dentro de sus límites, todo el alimento que necesitan”*

Pues bien, este equilibrio entre la economía rural y la economía urbana ha sido una constante con la que las ciudades medievales, sin embargo, fueron rompiendo paulatinamente de un modo singularísimo, llevando al extremo la diferencia entre la existencia campesina y la existencia burguesa. Cualquier equilibrio entre la existencia urbana y la existencia campesina quedará roto, dando lugar al imperio de la ciudad.

*“En ninguna época se ha podido observar un contraste tan acentuado como el que enfrenta la organización social y económica de las ciudades medievales a la organización social y económica del campo. Según parece, jamás hubo en el pasado un tipo de hombre tan específica y claramente urbano como el que compuso la burguesía medieval”<sup>429</sup>*

El contraste radical podría proceder, sin embargo, de que jamás hubo en el pasado un tipo de hombres tan específica y claramente rural (comunitario y campesino) como el que compuso el feudo. En todo caso nunca la diferencia ciudad-campo había alcanzado semejante radicalidad. La separación material que supone el foso y la muralla, se dobla con la separación jurídica estricta entre los dos órdenes. Al franquear el recinto urbano se penetra en un mundo jurídico distinto, con una diferencia más profunda que la sorteada hoy al pasar de uno a otro Estado. La diferencia económica no es menor. No ya es que la ciudad resulte la sede del comercio y la industria, sino que sólo en ella tienen lugar esas actividades puesto que están prohibidas en el campo, que se reduce paulatinamente a ser el mercado y la garantía de subsistencia de la ciudad. Pero con ello y en función de la radicalidad de su antagonismo, la aparición y crecimiento de las ciudades tuvo un efecto negativo determinante sobre el régimen señorial.

*“La aparición de las ciudades hacía, en efecto, imposible la conservación del régimen dominial. Éste, ya lo hemos visto, se caracteriza esencialmente como una economía “sin salidas”. No disponiendo de ningún mercado para el despacho de sus productos, el dominio restringe sus producciones a las necesidades de su propio consumo y toda su estructura interna (...) se explica por esta situación especial. Pero ésta cesa de existir desde el momento en que las ciudades se forman (...). La*

---

<sup>429</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997, pág. 88

*población urbana...no puede vivir sino haciendo venir de fuera sus medios de subsistencia, es decir, comprándolos a los agricultores. Les suministra, pues, las salidas que les habían faltado hasta entonces. Por consiguiente, la ciudad despierta en ellos la idea del lucro, puesto que la producción es, desde entonces, remuneradora. Así desaparecen a la vez las condiciones éticas y económicas a las que correspondía la organización dominial”<sup>430</sup>*

Esa nota de oposición entre el campo y la ciudad, tan característica del orden medieval, irá palideciendo con el cósmico triunfo de la forma urbana. El proceso conducirá a largo plazo a la destrucción del límite amurallado de la ciudad como primer paso en el proceso de construcción de la cosmópolis, raíz de la misma globalización que hoy nos preocupa. La caída de las murallas urbanas es el paso primero de la vía que conduce a una reconstrucción a otra escala de verdaderas fortalezas, pero ahora sobre el radio estrecho de nuestra vida privada. El alzamiento de fortalezas urbanas y progresivos sistemas de seguridad en el seno de ciudades abiertas en la nueva sociedad del riesgo, significa la reconstrucción a una escala distinta de murallas opacas en torno a individuos aislados, pese a su conexión distante y efímera en la nueva cosmópolis.

Así pues, la oposición ciudad-campo se vencería del lado de la ciudad gracias al mismo comercio tentacular que la ciudad establece. Las nuevas fuentes de suministro distante merced al comercio han permitido tanto su expansión continua como la negación del entorno. Así la oposición *campo/ciudad* puede leerse, a través del despliegue universal del comercio, como una figura de la oposición *estación/circulación*, en términos de Virilio. Oposición cuyo desequilibrio conduce a la sociedad *dromocrática* de nuestros días<sup>431</sup>.

Partiendo de semejante oposición la ciudad “heterótrofa” se acabará sobreponiendo enteramente al campo en cuanto capaz de nutrirse *de lejos*. Pero esta nueva distancia comercial, que permite la importación de alimentos, lejos de la dependencia del más próximo campesinado, ha servido finalmente a la completa absorción comercial de la producción agrícola. Arnold Toynbee creía posible afirmar que “ninguna ciudad ha sido nunca, ni nunca podrá ser, económicamente autosuficiente. Todas tienen que estar vinculadas, por medios efectivos de transporte, con el área agrícola productora de alimento en exceso”.

---

<sup>430</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. Méjico.1981, págs. 169-170

<sup>431</sup> Virilio, Paul. *Velocidad y política*. La marca editora. Buenos Aires. 2006. La potencia ontológica de la tensión campo-ciudad, que esconde la oposición inmovilidad-circulación (*trade*) ha sido continuamente tematizada de los modos más diversos. En el momento de crítica inflexión que significara la larga guerra mundial aparecen numerosas obras que abordan la cuestión. De entre ese abundante material nos limitamos a apuntar al artículo de Ernst Jünger, de 1926: *Gross-stadt und Land*, pero la cuestión no ha dejado de ser re-planteada continuamente desde los umbrales de la modernidad: desde la novela pastoril, la tradición rousseauniana y romántica hasta los análisis más recientes de la modernidad.



Pero esa autosuficiencia resultará, sin embargo, realizada cuando la ciudad subsuma la producción agrícola en su propia constitución comercial e industrial.

Es preciso reparar en la distancia constantemente creciente a la que se sitúa el área o las diversas áreas agrícolas de suministro de la ciudad. Al alcanzar su distancia máxima, contando con el espacio limitado del radio del planeta, el alfoz de la ciudad podrá juzgarse enteramente absorbido por la ciudad misma. Hoy podemos constatar, con la desaparición del campesinado, la íntegra extensión de la forma política o ciudadana al conjunto de la población agrícola, de suerte que la naciente cosmópolis – que tolera cada vez menos cualquier resistencia a su difusión – tras haber asimilado sin resto la producción de alimentos, no se somete ya a una definición como la de Toynbee en cuanto consiente todavía en distinguir campo de ciudad.

La producción de alimentos quedará sujeta a la morfología social del nuevo orden político y el campesino será substituido por el obrero agrícola industrial, cuyo número puede ser muy reducido contando con las nuevas tecnologías agrícolas y la nueva distribución de la tierra pero, sobre todo, con la enorme potencia comercial. Ya a mediados del siglo XVIII – señala Eric J. Hobsbawm – al viajero continental en tierra inglesa le resultaba sorprendente la ausencia de campesinos:

*“Lo que alarmaba en el campo británico era la ausencia de un campesinado en el sentido continental. No se trataba tan sólo de que el crecimiento de una economía de mercado ya hubiese socavado gravemente la autosuficiencia local y regional, y atrapado incluso a las aldeas en la red de compra-venta en metálico, lo que ya era, atendiendo a patrones contemporáneos, bastante obvio. El uso creciente de artículos exclusivos de importación como el té, el azúcar y el tabaco nos da la pauta no sólo de la expansión del comercio ultramarino, sino de la comercialización de la vida rural”*<sup>432</sup>

Por lo demás, es preciso señalar que A. Toynbee no refería en su obra de 1970 al “campo”, sino con justa precisión al “área agrícola”<sup>433</sup>.

Así pues, siendo, sin duda, cierto que *“...una economía cerrada y autosuficiente es imposible en ciudades que sobrepasen unas dimensiones*

---

<sup>432</sup> Hobsbawm, E. J. *Industria e Imperio*. Crítica. Barcelona. 1988 pág. 28. Este campesinado está profundamente vinculado a la morfología comunitaria y específicamente familiar. *“Cuando los políticos y panfletistas del siglo XIX hablaban del “campesinado” inglés no querían decir familias de cultivadores, sino trabajadores agrícolas asalariados”*. Hobsbawm, Eric. J. –Rudé, George. *Revolución industrial y revuelta agraria*. Siglo XXI. Madrid. 2009, pág. 20

<sup>433</sup> Toynbee, A. J. *Cities on the Move*. Oxford. University Press. 1970 p. 24. Al respecto resulta de sumo interés la película documental *Nuestro pan de cada día*, de Nikolaus Geyrhalter (*Unser täglich Brot*. 2005) <http://www.youtube.com/watch?v=5wVXZKLIKQs>

*determinadas*”<sup>434</sup>, la apertura de las ciudades que acabará significando su expansión universal bajo la forma del imperialismo comercial, cuya figura plenamente realizada se encontrará ya en la Inglaterra de mediados del siglo XVIII, realiza la autosuficiencia de la ciudad. Podría decirse que las ciudades devienen autosuficientes garantizando su abastecimiento distante con el efecto asociado de suprimir al campesino convertido en obrero agrícola y comercializando la vida rural, lo que es tanto como urbanizarla.

Inglaterra se articuló así en torno a la ciudad de Londres que contaba ya en 1750 con unos 750.000 habitantes, duplicando seguramente la población de París. Desde esa fecha la explosión demográfica sería asombrosa pero la base puede encontrarse perfectamente edificada por entonces y anunciada – según un proceso de larga duración – desde el fondo medieval, tal como registramos aquí.

En suma, es indudable que el origen y crecimiento de las ciudades está vinculado al renacimiento comercial, tanto como este renacimiento responde al excedente demográfico. Pero el excedente de población no puede desvincularse del incremento del rendimiento agrícola en un proceso realimentado que hunde sus raíces en época carolingia. Las ciudades y villas crecen con la inmigración de los campesinos de las cercanías y, pese a su imbricación con el medio agrario, han visto multiplicarse el número de quiénes dedican su esfuerzo a oficios especializados y ajenos al campo.

*“...los archivos de los señoríos urbanos muestran las dificultades de los dueños para reemprender la explotación de las parcelas antiguamente cultivadas de los arrabales; pero abandonadas por la defección de los agricultores”*<sup>435</sup>

Pronto el propio crecimiento de estos núcleos hace imposible su sostén por medio de la producción del entorno, de manera que han debido ampliar su área de aprovisionamiento hasta importar de tierras *lejanas* los artículos alimenticios imprescindibles. Un solo ejemplo: ya la Florencia del 1300 sólo podía sostenerse cinco meses gracias al producto de sus tierras. Pero el fenómeno es muy anterior y ya los mercaderes de alimentos se multiplican en las ciudades del siglo XI como un silencioso ejército liberador de la sujeción al alfoz. Esta sujeción quedará completamente negada con la perfecta desaparición de los mercados locales, con ello se produce un nuevo avance en la constante tendencia a una superior abstracción de lugar y de tiempo.

---

<sup>434</sup> Hobsbawm, E. J. *Industria e Imperio*. Crítica. Barcelona. 1988 pág. 27. La explosión demográfica ligada a la crisis revolucionaria moderna hace olvidar el constante incremento histórico. Las cifras son, indudablemente, asombrosas. La población de Inglaterra y Gales crece desde unos 6,5 millones de habitantes en 1750 a más de 9 millones en 1801 y 16 millones en 1841. Cf. Hobsbawm E. J. Op. cit. pág. 27 y ss.

<sup>435</sup> Duby, Georges. *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*. Altaya. Barcelona. 1999, pág. 174

*“Durante milenios, los mercados locales de alimentos han actuado como punto principal de contacto entre la ciudad y el campo. Estos mercados han desaparecido en su mayoría, y con ellos toda sensación de lugar o de temporada. El sibarita británico moderno puede mimar su hastiado paladar con tempura japonés, chilli de Sichuan, cuscús de Marruecos y multitud de otras delicadezas del almacén mundial, todas ellas igualmente de distanciadas de todo contexto que les dé sentido. La alienación de la naturaleza es sólo uno de los costes no valorados de la capacidad de elección del consumidor”*<sup>436</sup>

En efecto, en el ámbito de las primeras ciudades comerciales aunque inicialmente esta labor de importación/exportación de provisiones queda sujeta por las instituciones señoriales, pronto serán los mercaderes los que pongan el señorío a su servicio anunciando la conversión del campesino en agricultor.

*“Los mercaderes y artesanos trataron muy pronto de utilizar el poder señorial para aprovisionarse y evitar así el trato y regateo con los productores campesinos; para ello arrendaron la percepción de censos y diezmos, se sujetaron, por la concesión de créditos, a campesinos y pequeños señores y fueron de este modo tejiendo poco a poco sobre la comarca circundante una red de contratos, de compromisos y de rentas que les convertían aquí en dueños de la mitad de la cosecha, allí de una parte del rebaño etc.”*<sup>437</sup>

Así las ciudades prosperan en el curso de las rutas comerciales y, pese a la gran diversidad que conocen, es posible – sin embargo – fijar su fisonomía mínima común, germen de homogeneización, dadas las necesidades compartidas. En efecto, la organización del comercio medieval pide el establecimiento de viajeros o mercaderes en puntos fijos, auténticas bases de la organización comercial. Su reunión en tales puntos vino determinada por la facilidad de comunicación y la seguridad, de manera que han sido circunstancias naturales (vías fluviales, orografía favorable...) las primeras determinantes del emplazamiento urbano de los comerciantes. Esta disposición primitiva anuncia el constante incremento de velocidad del tráfico por cuanto responden enteramente a la facilidad del movimiento.

Pero el contraste que venimos cifrando está presente del modo más plástico posible en la contradicción entre los viejos burgos y las sobrepuestas nuevas instalaciones urbanas. Los *burgos viejos* respondían en su primera

---

<sup>436</sup> Skidelsky Robert y Edward. *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una “buena vida”*. Crítica. Barcelona. 2012, pág. 184-185

<sup>437</sup> *Ibíd.* pág. 175

morfología a la referida función de defensa y protección de la población circundante, según una estructura ajena enteramente a la eficacia comercial. No son ciudades abiertas, sino núcleos *encastillados*. Su posición responde a los lugares de paso de las oleadas de los invasores.

Es, sin duda, muy significativo que esas mismas rutas de invasión hayan sido reconocidas como óptimas por los polvorientos pies de los mercaderes. La *pacífica invasión comercial* ha encontrado así su asiento urbano sobre el mismo suelo que las viejas fortalezas defensivas. Al nuevo avance urbano no sirvieron, en efecto, las ferias (*fora*) instituidas expresamente – frente a los mercados locales – para servir como *lugares de reunión periódica de los mercaderes*, facilitando el intercambio. No sirvieron porque les faltó siempre el carácter de *permanente lugar de paso*, de *establecimiento de lo inestable* (almacén interino y fugaz), necesario para la gestión del negocio. En efecto, numerosas ciudades de importancia jamás fueron sede de feria alguna.

En suma, ha sido la posición geográfica de una ciudad o de un burgo fortificado en el curso de una vía comercial el auténtico determinante de la ubicación característica del establecimiento comercial. El crecimiento de estas sedes se acompasa, indudablemente, al desarrollo demográfico que experimenta la Europa continental entre el siglo X y el XIII. La fugacidad de los nódulos urbanos cuyo centro neurálgico es el área comercial permite verlas como espacios de intercambio.

*“...la ciudad no fue prioritariamente percibida como hábitat humano penetrado por una vía de comunicación rápida (río, ruta, litoral, vía férrea...); al parecer se ha olvidado que la calle no es más que una ruta atravesada por una aglomeración... (...) no hay más que una circulación habitable”<sup>438</sup>*

Y es poco más lo que conocemos de este primer empuje urbano. Esta ausencia de información relativa al primer asentamiento urbano de los comerciantes, no nos permite responder a la cuestión sobre su posible unión originaria con la población previa o su más estricta yuxtaposición. Sabemos, sin embargo, que en los viejos burgos el espacio urbano fortificado es escaso al punto de que, aunque los mercaderes han podido acogerse inicialmente a los muros del burgo, ya desde el siglo X se vieron obligados a situarse extramuros. Esta expansión extramuros ha seguido modos diversos, pero ha modificado siempre la figura de unas ciudades que permanecieron relativamente estáticas desde el período romano.

Insistimos en que los viejos burgos – frente a las ciudades – eran únicamente fortalezas cuyas murallas cerraban un pequeño espacio. Dadas sus

---

<sup>438</sup> Virilio Paul. *Velocidad y política*. La marca editora. Buenos Aires. 2006, pág. 15

dimensiones, muy pronto los mercaderes debieron buscar asiento en el exterior inmediato al burgo, en torno al que a menudo crece un suburbio: *forisburgus*, *suburbium* o *novus burgus*.

*“Como la ciudad o el burgo primitivo es, en sí misma, una fortaleza; se le llama nuevo burgo o arrabal, es decir, burgo exterior, y sus habitantes deben a esa particularidad el ser designados, desde comienzos del siglo XI, con el nombre de burgueses”*<sup>439</sup>

Éste es ya un espacio muy distinto del burgo feudal o burgo viejo (*vetus burgus*). Para designar este nuevo burgo se encuentra en *Países Bajos e Inglaterra* un término que responde perfectamente a su naturaleza, a saber: *portus*.

El término significó, en el lenguaje administrativo de Roma, un recinto cerrado que servía de almacén interino de mercancías en tránsito. El término pasa idéntico a época merovingia y luego carolingia. Todos los lugares a los que se aplica se encuentran en cursos fluviales y tienen fijado un telonio o un impuesto de paso. Son desembarcaderos donde se acumulan mercancías destinadas a su reenvío ulterior a lugares alejados. Frente a los mercados, donde se *reúnen* compradores y vendedores, el *portus* es lugar de paso. Su mismo significante anuncia ya la irrupción de la potencia marítima<sup>440</sup>.

El término multiplica su presencia a partir del siglo X, en evidente correspondencia con el desarrollo de este nuevo espacio social. *Especialmente en textos anglosajones* y desde dicha fecha, el término *port* es utilizado como sinónimo de *urbs* y de *civitas*; pero también en antiguo neerlandés *poort* y *poorter* han significado *ciudad* y *burgués* respectivamente.

Que la palabra que designa un *establecimiento comercial* haya servido para designar la ciudad y sus atributos indica el íntimo vínculo entre la renacida actividad económica y el despliegue urbano (civil o político) así como la índole transitiva y fugaz del nuevo espacio urbano. Podemos concluir con seguridad que los *portus*, como los *bourgs* de Flandes en los siglos X y XI son aglomeraciones de mercaderes y espacio de transición de mercancías.

*“...nos encontramos aquí con dos centros de población de origen y naturaleza diversos. Uno, el más antiguo, es una fortaleza, el otro, el más reciente, es una localidad comercial. De la fusión gradual de estos dos elementos, en la que el primero será lentamente absorbido por el segundo, surgirá la ciudad”*<sup>441</sup>

---

<sup>439</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*. F.C.E. Méjico. 1981, pág. 160

<sup>440</sup> Cf. supra nota 183. La dualidad de formas de vida acaba oponiendo asimismo el viejo derecho dominial al pujante derecho comercial.

<sup>441</sup> Pirenne, H. Op. cit. pág. 96.

Las ciudades pueden ser definidas, en suma, como puntos de cristalización del tráfico (*Trade*), de suerte que el *faubourg* comercial sobrepasará pronto en importancia al *bourg* feudal en la historia del desarrollo urbano.

*“Las aglomeraciones comerciales se caracterizan, a partir del siglo X, por su crecimiento ininterrumpido. Por esta misma razón presentan un gran contraste con la inmovilidad en la que persisten las ciudades y los burgos en cuya base se han asentado. Atraen continuamente a nuevos habitantes. Se dilatan con su constante movimiento cubriendo un espacio cada vez mayor de forma que, a comienzos del siglo XII, en un buen número de lugares, rodean ya por todas partes a la primitiva fortaleza en torno a la cual construyen sus casas. Desde el comienzo del siglo XI, se hizo indispensable crear nuevas iglesias y repartir la población en nuevas parroquias. (...). El modelo original es generalmente muy sencillo. Un mercado, situado junto al río que atraviesa la localidad o bien en su centro, es el punto de intersección de sus calles (plateae) que, partiendo desde allí, se dirigen hacia las puertas que dan acceso al campo; porque el suburbio comercial, y es importante destacar este hecho con especial atención, se rodea en seguida de construcciones defensivas”<sup>442</sup>*

No cabe imagen más plástica de la substancialización moderna de la economía que la lenta dilatación y posterior rodeo de la fortificación primaria, por parte del burgo nuevo de esencia comercial si cabe usar todavía un término semejante, “esencia”, para indicar una realidad fugaz y en continua mutación.

Es posible contemplar este proceso de superación del recinto cerrado del viejo burgo como constantemente re-ampliado hasta al alcanzar su límite, en nuestros días, bajo la forma de las *abiertas* sociedades del riesgo, en las que se extiende un terror sin forma que da lugar a una ansiosa búsqueda de protección y seguridad, pero a escala estrechamente individual. Las viejas murallas que rodearon la comuna se multiplican hoy bajo de la forma de recintos privados, dotados de las nuevas tecnologías de vigilancia exhaustiva. Cada individuo amurallado en la ciudad tentacular de nuestros días evoca la imagen de aquel agotado y solitario coronel Aureliano Buendía:

*“Fue entonces cuando decidió que ningún ser humano, ni siquiera Úrsula, se le aproximara a menos de tres metros. En el centro del círculo de tiza que sus edecanes trazaban dondequiera que él llegara y en el cual solo él podía entrar, decidía con órdenes breves e inapelables el destino del mundo”.*<sup>443</sup>

---

<sup>442</sup> Pirenne, H. Op. Cit. pág. 97

<sup>443</sup> García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. RAE-A.A.L.E.-Alfaguara. 2007, pág. 193

Las murallas vencidas de las ciudades se elevarán, en el campo de espinas del nuevo paisaje urbano, en torno a la vida privada de los individuos *substantes*<sup>444</sup>. En efecto, el miedo que el individualismo induce en la nueva sociedad – efecto de la debilidad impotente de los nuevos individuos pretendidamente *substantes* – genera una nueva arquitectura de la protección y la seguridad – privadas – que ahora envuelven a los sujetos en el espacio desprotegido de la sociedad universal y sus grandes ciudades.

El gesto comunitario de protección ante la invasión se ha invertido hoy en las ineficaces murallas privadas, características de las residuales sociedades del bienestar que “...se consideran una fortaleza sitiada por fuerzas enemigas. (...). La xenofobia, la sospecha de que existe un complot internacional y el rencor hacia los extranjeros (principalmente los inmigrantes, esos ejemplos vivientes, sumamente visibles, de que las murallas se pueden agujerear y las fronteras borrarse, así como ciertas fuerzas naturales de carácter mundial, misteriosas e incontenibles, que piden a gritos ser conjuradas) pueden verse como el reflejo perverso de los esfuerzos desesperados para salvar lo que quede de la solidaridad a escala local”<sup>445</sup>

Pero lejos de ese extremo contemporáneo del proceso, en el foco de su desarrollo, registramos la irrupción de un término de importancia histórico-política fundamental procedente del contexto que rastreábamos: nos referimos al término “burgueses” (*burguenses*), que – como dijimos – se aplica a los habitantes del burgo comercial o *burgo nuevo*, y que aparece, según noticia de Pirenne, primero en Francia en 1007, en Flandes en 1056 y se difunde por el Imperio a través de la región del Mosa, donde se halla citado en Huy en 1066. En cualquier caso, prospera desde el siglo XI como designación de los habitantes del burgo comercial, frente a los que figuran los *castellani* o *castrenses*, habitantes del burgo viejo.

*Burguenses* es palabra que ha coexistido desde entonces con una palabra de antigua tradición: *cives*<sup>446</sup>. Por lo demás, como dijimos, en Inglaterra o en Flandes – las dos potencias marítimas que han definido el curso de la modernidad – se encuentran también los términos *poortmanni* y *poorters*, en estrecha sinonimia con *burguenses*.

Por supuesto no cabe reducir la población de las primitivas aglomeraciones comerciales a los mercaderes viajeros. Junto a ellos prosperan numerosos empleados en el desembarco y transporte, en el aparejo y aprovisionamiento, en la fabricación y reparación de vehículos y herramientas... de suerte que desde inicios del XI se contempla una creciente atracción del centro urbano sobre los

---

<sup>444</sup> Cf. Bauman, Zygmunt. *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Arcadia. Barcelona. 2009

<sup>445</sup> Bauman, Z. *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Arcadia. Barcelona. 2009 pp. 13 y 14

<sup>446</sup> Coexistencia que se manifestará en la diversa designación: *bourgeois/citoyen* o sociedad civil o burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) y que señala en su acendrada sinonimia la intimidad esencial de Estado y Mercado.

alrededores. El comercio es el motor mismo de una industria que, instalada inicialmente en el campo, es atraída y luego concentrada en las ciudades como una suerte de imperio logístico.

*“Cuanto más se desenvuelve su actividad comercial, más empleos suministra a una multitud de gente: bateleros, carreteros, cargadores etc. Artesanos de todas clases vienen al mismo tiempo para avecindarse en la ciudad. (...) La industria crece así al lado del comercio”<sup>447</sup>*

Allí se presentan tensiones que juzgamos comúnmente modernas. Así, por ejemplo, el conflicto entre el capital y el trabajo ya es un rasgo de la primera expansión urbana. Se conocen bien los conflictos sociales que asolaron Flandes durante los siglos XIII y XIV al compás del desarrollo de su primera industria textil. Indican con precisión que la actividad comercial-industrial de la burguesía es, desde fecha temprana, causa de perturbaciones a las que el viejo burgo hubo de acomodarse. La nueva clase debió acordar su asentamiento con los señores de la tierra y los administradores de justicia. Si no siempre, muy a menudo el área que el *portus* o el *burgo nuevo* ocupa es objeto de jurisdicciones diferentes que serán sólo lentamente superadas por los nuevos ocupantes.

Durante largo tiempo la nueva actividad comercial e industrial fue incapaz de sobreponerse a una concepción radical de la tierra y el trabajo. Las tierras sobre las que buscan establecerse los mercaderes estaban muy lejos de resultar mercancías o simples bienes inmuebles. Sujetas unas veces a corveas o censos, lo están otras a prestaciones para el mantenimiento de los caballeros que forman la guarnición del burgo viejo, o a derechos percibidos por el castellano o el obispo... el lento ceremonial y la carga de formalidades y tasas ligadas a cualquier posible transmisión de la tierra bloquea a menudo la posibilidad de comerciar con semejante realidad.

La tierra inmovilizada – “armadura de los derechos adquiridos” – no puede ser comercializada, adquirir valor mercantil alguno o servir de base al crédito. Su carácter *inmueble* lo es a un extremo hoy desconocido y su mercantilización ha resultado de un proceso que ha requerido siglos. Su primer paso puede encontrarse en la cesión señorial ante la transmisibilidad hereditaria del beneficio o feudo convertido en patrimonio que, posteriormente, podrá ser enajenado parcial (*abreviación* del feudo) o totalmente, con la consiguiente dificultad para el mantenimiento del servicio. Un conflicto entre la preocupación por el provecho y la preocupación por el servicio<sup>448</sup> dada en el terreno mismo del feudo y que será mucho más intenso en el entorno de las ciudades.

---

<sup>447</sup> Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*. F.C.E. México. 1981, pág. 158

<sup>448</sup> Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. pág.223



Repárese en esta multiplicidad de jurisdicciones porque supone continuos conflictos de competencias y está vinculada a una enorme diversidad en la condición de las personas, en un mundo en que sólo Dios no hace acepción de personas. Si los comerciantes son libres, merced a su desarraigo y a la ignorancia relativa a su anterior condición, no sucede así con numerosos inmigrantes al nuevo burgo que, procedentes del alfoz o del entorno de la ciudad, son conocidos por los paisanos. Estos conservan en la ciudad, incluso en su nueva calidad de artesanos, su condición servil. Basta que sean reclamados por su señor para que, aunque hayan dejado su labor campesina, hayan de retornar al feudo.

Por lo demás, la forma de vida de estas nuevas poblaciones emancipadas escapa a los hábitos e ideas tradicionales, a lo que ha de sumarse su condición de *forasteros* o *extranjeros* para comprender que hayan sido contemplados como un cuerpo extraño cuya pujanza económica forzará, sin embargo, continuas concesiones. En un orden en que la existencia arraigada y la posesión de la tierra es determinante, tanto de la organización comunitaria cuanto de la actividad productiva, el comercio supuso una indudable fuente de perturbación. Y es que los propios mercaderes emancipados se topan continuamente con las condiciones de la servidumbre. Así, por ejemplo, si desean casarse y habida cuenta de que su mujer habrá de proceder del orden servil (sólo en contados casos han accedido a una mujer noble a través del pago de las deudas del padre o del hermano) han de contar con el estatuto servil de sus hijos. En efecto, se transmite a la prole la condición materna: *partus ventrem sequitur*. Así pues, la libertad del mercader estaba limitada a su propia persona y no podía ser transmitida a su descendencia.

Esta situación pedía reformas urgentemente, de suerte que la extensión del *comercio* ha ido acompañada de un incesante proceso de *liberación*. Liberación que se produce con éxito creciente puesto que la burguesía prospera en el nuevo medio, la ciudad, en la que la nobleza no tiene modo de medrar desde que la importancia bélica de sus fortalezas va desapareciendo. De este modo, el núcleo defensivo de la Cristiandad germinal va perdiendo su razón de ser como efecto de su propio éxito. En toda Europa se percibe con claridad la retirada al campo de la nobleza guerrera tradicional aunque existen excepciones, como Italia o Provenza, donde la organización municipal romana persiste con mayor solidez. Allí la nobleza ha permanecido siempre en las ciudades, ajena al carácter rural propio de la nobleza feudal del norte de Francia, de Alemania o de Inglaterra.

Muy distinta fue la incidencia de la nueva realidad comercial sobre el clero. Aunque los obispos debieron luchar por mantener sus privilegios jurídicos ante la nueva clase, también hubieron de conceder la edificación en sus tierras y cierta debilitación de su jurisdicción, dado que su régimen patriarcal y señorial hubo de retraerse ante las reivindicaciones de los mercaderes manumitidos. Pero no hay que disminuir el efecto de otras repercusiones de la riqueza comercial sobre la existencia de los eclesiásticos: aflujo de dinero procedente de las ventas de

terreno pero, sobre todo, de las imposiciones sobre una población creciente y de mayor renta. El aumento demográfico supuso asimismo la fundación de nuevas parroquias, con el consiguiente aumento del número y los recursos del clero secular.

Ahora bien, la vida urbana vino a contradecir profundamente las exigencias religiosas y si todavía en el siglo XI se fundan abadías en entornos urbanos, en el sentido del viejo burgo, ya la nueva orden del Císter – extendida ampliamente por toda Europa – sólo se asienta en el campo. Será únicamente a partir del siglo XIII cuando la iglesia se acomode a la nueva situación, cuyo desarrollo es irrefrenable. Entonces los monjes retornarán a las ciudades gracias a una profunda reforma de la que resultan las nuevas órdenes mendicantes, no en vano caracterizadas por su *movilidad*, y, por lo demás, en continuo conflicto con el clero local centrado en la parroquia.

La morfología social que lentamente germina en el entorno urbano, frente a la figura comunitaria, desalienta una religiosidad que entendemos conjugada con la forma del parentesco, siendo así que los ciudadanos se caracterizan por la emancipación de una ascendencia que los sujetaba a la tierra. Pero las nuevas órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos se liberan – también ellos – merced al voto de pobreza, de la organización señorial, soporte hasta entonces de toda vida monástica. Pero merced al mismo voto de pobreza se determinan frontalmente contra la nueva forma de enriquecimiento. Estas órdenes constituyen una auténtica adaptación de la comunidad monástica, y del cristianismo en general, a las condiciones de la vida urbana: puesto que sólo ruegan a los burgueses sus limosnas, participan de las miserias y fervores de una muchedumbre silenciosa de artesanos y menestrales, de la que se convertirán en directores espirituales. Su presencia es signo de un superior grado de desarrollo de la vida urbana y su tiempo ha sido – acaso – el del más ajustado equilibrio entre las tendencias sociales y comunitarias.

#### 2.4.2. EL ESTADO O LA GRAN CIUDAD.

*“Cómo llega a suceder que el comercio, que no es más que el intercambio de productos individuales (...) gobierne el mundo entero; una relación que – como el antiguo destino – pende sobre la tierra y con mano invisible dirige reinos y los arruina, hace surgir pueblos y los hunde” (K. Marx. La ideología alemana)*

No hay novedad alguna en la vieja tesis que concibe el Estado (absoluto) como resultado de la convergencia y homogeneización del espacio urbano e interurbano bajo el poder soberano del monarca absoluto. Monarquía cuya soberanía descansa en su potencia capaz de imponer dicha homogeneización abstracta resultante de la contención de la substancia de la vida pública en el radio

estrecho de la privacidad. Con ello queda vaciada la vida pública de los nuevos súbditos – ya no ligados por lazos de fidelidad directos o personales – que limitan su existencia compartida al orden de la actividad netamente económica.

Es preciso contemplar este proceso con algún detalle.

### Feudo y Burgo (Communio)

La duplicidad de existencias que significan el *burgo viejo* y el *faubourg* o *burgo nuevo*, con sus formas de relación, su actividad productiva, su visión del mundo y su sentido de la historia señalan una plástica cristalización de la oposición sociológica fundamental: comunidad y sociedad. Indican, cuando menos, el trance de su distinción creciente, puesto que resulta fácil contemplar el ascenso multisecular del comercio burgués y la industria asociada como núcleo y motor del proceso de modernización.

*“Entre los dos tipos de habitantes que se yuxtaponen en ellas sin llegar a fundirse, se descubre la oposición de dos mundos distintos. La antigua organización señorial con todas las tradiciones, ideas y sentimientos, que indudablemente no surgieron de ella, pero a los que proporcionó su peculiar carácter, se encuentra enfrentada con necesidades y aspiraciones que la sorprenden, la contrarían, a las que no se consigue adaptar y con las que, desde el primer momento, se opone. (...) Al desconocer su fuerza, comenzaron por intentar resistir. Sólo más tarde, y frecuentemente demasiado tarde, se resignaron ante lo inevitable”*<sup>449</sup>

Resignación ante la misma inexorable fatalidad, según la cual “la economía” se habría vuelto “destino del hombre”<sup>450</sup>. Pero esta burguesía medieval naciente –

---

<sup>449</sup> Pirenne, H. Op. cit., pág. 111

<sup>450</sup> Este “destino” que se impone al hombre desde una infinita *distancia* impersonal, desde la que el sujeto individual – apenas percibido – es reducido a magnitud abstracta, resulta presente de muchos modos en nuestra modernidad. Basta recordar la oposición entre la concepción positiva de la ciencia social orientada a hechos sociales impersonales y la reacción comprensiva atenta a la subjetividad intencional. Pero acaso el espacio en que la abstracción titánica se sobrepone del modo más perfecto a la existencia individual aparece en la nueva figura de la *guerra* en cuanto momento culminante en la realidad del *Estado* que, en efecto, se define por una soberanía ilimitada al interior y un equilibrio diplomático y militar al exterior. Recuérdese la manida frase de Clausewitz: “la guerra es la política continuada por otros medios”. El desarrollo político ha dado lugar a armas crecientemente abstractas, aunque también más precisas, dispuestas a una distancia inmensa de sus objetivos a los que, al objeto de administrar, ha reducido a magnitud técnica. En la guerra moderna, lejos de la lucha caballeresca, se desarrolla la matanza a distancia. Esta forma de guerra que ya las campañas napoleónicas, o la posterior disciplina prusiana, hacen avanzar a escalas inéditas sólo alcanzará su inflexión crítica en la larga guerra mundial y el desarrollo de las nuevas batallas de material.

Este proceso de abstracción ha dado lugar a imprescindibles análisis sobre su naturaleza por parte de toda una generación de víctimas y combatientes. En el nuevo campo de batalla – técnicamente

frente a los sectores propiamente revolucionarios del Tercer Estado<sup>451</sup> siglos después – no ha buscado de modo explícito una revolución o transformación radical del orden social. Si lo ha subvertido enteramente ha sido de modo lento y bajo la cobertura de un discurso conciliador y respetuoso con el orden comunitario heredado. En principio, la nueva clase *“únicamente pide que la sociedad le haga un lugar compatible con el género de vida que lleva”*.

Pero su género de vida sólo puede existir a condición de destruir el orden feudal. No puede oscurecer esta incompatibilidad la presentación distante y racional de sus demandas, en principio reducida a los siguientes puntos: (1.) una libertad personal que permita los libres movimientos del comerciante, (2.) un tribunal especial que permita evitar los conflictos entre jurisdicciones y el complejo y estrecho formalismo que el derecho tradicional impone a la actividad comercial e industrial. Pero también (3.) una legislación penal que garantice la seguridad, (4.) la abolición de las prestaciones serviles incompatibles con la actividad comercial e industrial y, sobre todo, con la libre enajenación y propiedad de la tierra. Por último (5.) un cierto grado de auto-gobierno y autonomía local.

Libertad personal y propiedad absoluta (*alodial*) de la tierra son los puntales de una configuración social crecientemente poderosa que en sentido estricto sólo existirá, en Francia, a partir de la revolución de 1789. En efecto, sólo con la revolución las diversas formas de tenencia de la tierra en función de derechos diversos, se convertirán en una homogénea *propiedad privada (individual) absoluta o alodial*. En Inglaterra las *enclosure acts*, en un proceso que abierto desde el siglo XVI culmina a lo largo del XIX, se orientan en la misma dirección de una idea individual-absoluta de propiedad, promoviendo la ruina de campesinos asentados en áreas comunales (*cottagers*):

---

dispuesto – apenas se alcanza a tener *“la oscura noción de que en el otro lado puedan vivir hombres”*, de hecho resulta extraño *“que el enemigo se nos aparezca en carne y hueso”*. En resumen: *“lo hostil se manifiesta desplegando una fuerza gigantesca e impersonal, como destino que asesta sus golpes a ciegas”* (Jünger, Ernst. *El combate como experiencia interior*, 1922. Citado por Nicolás Sánchez en su estudio introductorio a los foto-libros de Jünger, *El mundo transformado* y *El instante peligroso*. Pre-textos. Valencia. 2005 pág. 55) Zygmunt Bauman ha señalado como el aumento de la **distancia** física y psíquica entre el acto y sus efectos facilita la suspensión de toda inhibición moral. Los efectos remotos de la acción no pueden sernos imputados. Si a las víctimas se las hace invisibles, alejando al enemigo hasta hacerlo invisible, la fuerza hostil se incrementa inadvertidamente.

*“Se logra un efecto parecido, aunque a una escala todavía más impresionante, cuando se hace que las víctimas sean psicológicamente invisibles. De todos los factores responsables de la escalada de costos humanos en la guerra moderna, éste es uno de los fundamentales. Como ha observado Peter Caputo, el ethos de la guerra “parece ser un asunto de distancia y tecnología. Nunca puedes hacer el mal si matas de lejos a la gente con armas sofisticadas”. Con el asesinato a distancia, lo más probable es que el vínculo entre la matanza y los actos completamente inocentes, como apretar un gatillo, poner en marcha la corriente eléctrica o pulsar una tecla del ordenador, se quede en una noción puramente teórica...”* (Baumann, Z. *Modernidad y holocausto*. Sequitur. Madrid. 2011 pág. 48)

<sup>451</sup> Una analogía patente: *“...se podría comparar el papel que representaban entonces, a pesar de la enorme diferencia de época y medio, con el que asumirá la burguesía capitalista, desde fines del siglo XVIII, en la revolución política que puso fin al Antiguo Régimen”* (Pirenne H. Op cit., pág. 113)

*“Aquellas personas que habían construido una choza en una parcela de tierras públicas, o incultas, o que dependían de las tierras públicas o incultas para criar un cerdo o dos, una vaca o quizás algunos gansos, y para recoger leña o cualquier otra cosa en esas tierras, no pudieron sino ser desastrosamente perjudicadas por la división de la tierra en fragmentos de **propiedad privada exclusiva y cercada**, a la cual ya no tenían acceso”*<sup>452</sup>

Por lo demás, los cercamientos ingleses son sólo un factor más que contribuye a la pérdida de independencia de los pobres del campo. Estos pequeños cultivadores marginales no podían sostenerse en un sistema en expansión de manufacturas industriales y agricultura capitalista.

Y a partir de la revolución de la propiedad por antonomasia que es, a la vista de los propios ilustrados y agentes revolucionarios, la propiedad del suelo, se sucede una revolución en el concepto mismo de la propiedad que deviene propiedad **“de cosas por individuos”**. Este fenómeno sólo culmina, sin embargo, con la Gran Revolución.

*“El complejo embrollo de derechos sobre la tierra se resolvió (en 1789) en propiedades alodiales individuales. Y lo ocurrido en el campo se generalizó: tras la noche del cuatro de agosto, la propiedad en Francia quedó limitada a la posesión de cosas por individuos”*<sup>453</sup>

Puede añadirse que el cuadro de demandas de la naciente burguesía medieval no buscó justificación *teórica* en un nuevo orden del mundo, ni pretendió legitimación sobre concepto alguno de derechos universales. Si se reclama la libertad personal no es en nombre del derecho natural, sino – *pragmáticamente* – en nombre de las ventajas económicas que supone. Será más tarde cuando se entienda que la *liberación y afirmación* de la actividad económica lleva aparejada un muy determinado concepto de la realidad histórica y social. Será en el contexto de la filosofía (burguesa) de la historia como la nueva filosofía liberal-positivista, con su impulso utilitarista, alcance a concebir la final reducción económica del mundo. Por lo demás todavía hoy son habituales las apelaciones al *pragmatismo* o al *utilitarismo* estrictamente económico, como una suerte de remisión a un axioma auto-evidente y estimativamente neutro (*no ideológico*), cuya validez indiscutible habría de ser acatada por todo sujeto racional.

---

<sup>452</sup> Hobsbawm, E. J. y Rudé G. *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing*. Siglo XXI. Madrid. 2009, pág. 36

<sup>453</sup> Sewell William H. Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992, pág.190

Pese a esta pretendida ausencia doctrinal, ya en el siglo XI aparecen poderosos ensayos de oposición organizada, por parte de la burguesía, al orden señorial del feudalismo. A través de esta pugna se dotará a las ciudades victoriosas, desde el siglo XII, de instituciones municipales que servirán de base a sus constituciones. El teatro del enfrentamiento fueron, sobre todo, las ciudades episcopales, acaso por la mayor conciencia que los eclesiásticos poseyeran del riesgo que se cernía sobre un orden en el que la Iglesia ocupaba un lugar nuclear.

La oposición burguesa al orden feudal arranca del norte de Italia y adopta inicialmente la forma de una *crítica* – el término es inevitable – a la corrupción del clero. Se trata de una oposición capitaneada, no obstante, por monjes y sacerdotes reformistas que atacaban las prácticas de simonía, matrimonio de sacerdotes... pero critica también la intervención de autoridades laicas en la vida del clero. El movimiento se opone, en efecto, a los obispos nombrados por el emperador y a sus artes mundanas. Este conflicto se configura como prolongación de la querella de las investiduras, por efecto de la tensión irresoluble entre *Potestas* y *Auctoritas* pero anuncia como resultado una ruptura definitiva del modelo de los dos poderes tradicionales y la fragmentación de la unidad cristiana.

En el enfrentamiento, en efecto, las exigencias de los comerciantes se aúnan inmediatamente con un misticismo cristiano reformador, así como con el malestar de los trabajadores de la industrial textil<sup>454</sup>. A todo ello se sumará también una nobleza que busca deshacerse de la férula del episcopado. Puede decirse que la revuelta tiene un éxito notable: en las ciudades episcopales se nombran magistrados administradores de la ciudad, bajo el nombre de *cónsules*, ya sea con la anuencia del obispado o por la fuerza. La nueva institución aparece en numerosas ciudades a comienzos del siglo XI. Por otra parte, aparecerán *cortes comunales* reclutadas entre todas las clases y renovadas anualmente de modo electivo, frente al carácter devenido patrimonial y vitalicio de las posesiones feudales.

Dueña del poder, la población urbana lo delega en representantes nombrados por ella misma constituyendo una comuna municipal que se dota de los instrumentos necesarios para su funcionamiento. Esta magistratura consular se extiende por Provenza y sabemos que Marsella cuenta con cónsules desde el XII, pronto aparecen en Arles o en Nîmes. Al tiempo nacen instituciones municipales análogas en el norte de Francia y la región flamenca. No tardarán en desplegarse, de un modo que podemos juzgar revolucionario, comunas promovidas por pobres y artesanos, fundamentalmente tejedores. Todo ello envuelto en una atmósfera

---

<sup>454</sup> La designación de *patarinos* (de Pataria, arrabal de Milán) señala a la procedencia de las fuerzas de la oposición al régimen feudal: los patarinos son en su mayoría trabajadores de la nascente industria textil que articulan su descontento en términos teológicos y buscan una reforma eclesiástica que libere a la Iglesia del poder temporal del Emperador. Sólidamente apoyada por Roma, en particular por Gregorio VII en su pugna con el Imperio, acabará afectando a la propia posición de la *Auctoritas*.

religiosa reformista que excita la animadversión anticlerical en nombre de ideales absolutos y que se liga a la nueva autonomía civil frente a la misma jerarquía eclesiástica y feudal.

Bien conocido es el caso de la comuna (*communio*) de Cambrai – la primera que menciona la historia – cuya sublevación tuvo lugar con ocasión del viaje del obispo Gerardo II a Alemania, al objeto de recibir su investidura del Emperador. Artesanos y sobre todo tejedores juegan la parte más activa en la revuelta. En general la disputa de las investiduras facilitará a los burgueses continua ocasión para la sublevación contra el derecho dominial, unas veces en nombre del Papa, otras en nombre del Emperador.

En este contexto, ya la primera comunidad, Cambrai 1077, dispuesta a resistir al regreso del obispo, aporta un elemento fundamental: ante la necesidad de una acción unánime se exige un *juramento de solidaridad* – remoto precursor del *contrato social* – sobre el que edificar la acción común. Si su existencia fue efímera, sirvió – como decíamos – para desatar continuas acciones en la mayor parte de las ciudades del norte de Francia: San Quintín 1080, Beauvais 1099, Noyon 1108-1109, Laon 1115.

Así pues, la burguesía y los obispos vivieron inicialmente en un continuo enfrentamiento cuyo desenlace resultó favorable a las comunas, que no sólo contaban con la fuerza del número, sino también con el apoyo real que trata de afirmar su poder sobre la nobleza feudal, al menos desde el reinado de Luis VI (1081-1137). Se anuda aquí y una vez más la síntesis del Mercado en expansión con el Estado (absoluto) naciente.

La figura de las comunas urbanas se sostiene sobre una unión que puede juzgarse *solidaria, igualitaria y liberal* por comparación con la sólida constitución jerárquica del señorío. También han promovido una tendencia centralizadora y homogeneizadora que interesa al rey que, al erigirse en árbitro de las disputas de burgueses y señores, ve reconocida su soberanía y afirmada su autoridad *por encima de la mutua fidelidad personal* que suponía el vínculo feudal del homenaje. La desvinculación de la red de lealtades comunitarias afecta a cada estamento y a cada individuo y conduce a una pauta de acción (social) que, definida como *maquiavelismo* cuando se trata en contextos políticos, se extiende universalmente, bajo la figura del egoísmo individualista creciente en las sociedades modernas.

En efecto, el proceso que aquí se apunta conduce al cabo a las sociedades de individuos bajo las condiciones del absolutismo político.

*“Maquiavelo, el primer filósofo de la historia de la época moderna, es un pionero de la sociedad burguesa en su fase de ascenso. Los principios de su concepción de la historia están dirigidos al fomento y despliegue de esta sociedad. En la época de Maquiavelo, la unidad de Italia era condición indispensable para*

*que la burguesía italiana tuviera un poder competitivo. Sin embargo, el maquiavelismo es típico de todo país cuya sociedad precise un gobierno fuertemente centralizado para eliminar las limitaciones de la estrecha economía medieval y, con ellas, los restos de feudalismo.”*<sup>455</sup>

## Ciudad y Estado.

Ahora bien, y esto es de importancia capital, las ciudades medievales no deben confundirse – aunque están en su génesis – con las modernas sociedades de individuos. Es fácil ver que el título que ostentan – *communio* – no es, de ningún modo, mendaz.

Hemos hecho referencia al equilibrio imperfecto entre la plena integración y la perfecta diferenciación, a que aluden respectivamente comunidad y sociedad. Diremos que las ciudades medievales – todavía relativamente acotadas por el perímetro de sus murallas – representan una notable realización histórica de semejante equilibrio. Estas ciudades establecen, junto a su carácter de núcleos de la actividad comercial e industrial, estructuras de relación de una solidez extraña enteramente al horizonte social moderno.

*“En todas, en efecto, (así en las ciudades comunales como en las demás) los burgueses forman una corporación, una universitas, communitas o communio, en la que todos sus miembros, solidarios entre sí constituyen partes inseparables. Sea cual sea el origen de su liberación, la ciudad medieval no consiste en una simple amalgama de individuos. Ella misma es un individuo, pero un individuo colectivo, una personalidad jurídica”*<sup>456</sup>

Esto no contradice la idea de que, respecto de la inmediata consistencia piramidal del feudo, la ciudad representa una comunión mediata, instituida sobre un acuerdo o juramento de solidaridad. Lo que, aunque alude a la intimidad cordial, incluye también un elemento deliberativo, consciente o instrumental y, en definitiva, un cierto avance de la voluntad arbitraria o racional (*Kürwille*) y, por lo mismo, un nuevo grado en el proceso de individualización.

Por supuesto, estamos ante un grado indudablemente muy lejano del límite de diferenciación que conocen las sociedades de nuestro tiempo, al punto de que – a falta del fondo de contraste de la comunidad defensiva universal – las ciudades medievales, clausuradas en el interior de sus murallas, ofrecerían un referente adecuado de la idea genérica de comunidad.

En realidad la comunidad urbana está saturada de la visión feudal del mundo que de algún modo ha perdurado hasta entrado el siglo XX. En alguna

---

<sup>455</sup> Horkheimer, Max *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*. 1930

<sup>456</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997, pág. 118



medida sólo el estallido bélico de la última gran guerra, y la inflexión que ha significado, habrían supuesto la definitiva neutralización de todo vestigio feudal y, por lo mismo, el fin del último elemento comunitario – la familia – tal como lo concibió la vieja Europa. En efecto, todavía la atmósfera burguesa victoriana conservaba una paradójica emulación comercial de la nobleza remota en la atmósfera de la vida familiar.

*“Las obras de arte, el lenguaje, la cultura subjetiva, las formas de tráfico comercial privado, asumieron e inscribieron en su frente los símbolos de la diferencia social pretérita, que negaban. (...). La Inglaterra burguesa clásica, Voltaire, el enemigo mortal de la infamia represiva, Goethe, el hijo de burgueses de Fráncfort, querían respetar sin más a la nobleza; los comerciantes la reconocieron, reconociéndose en ella, de forma exagerada”*<sup>457</sup>

El mismo Horkheimer señalaba a las sociedades industriales de postguerra como el escenario de una transformación que ha supuesto la completa neutralización de todo residuo “feudal” y en particular del resto escondido en la concepción del cliente-rey cuya norma retrógrada y cuasi-absolutista reza: *the costumer is always right*.

En este ámbito hasta el más humilde experimentaba en el acto de la compra una parte de su libertad y de la consideración que le era debida. Todavía quedaban adheridos restos de valor singular en la figura crecientemente abstracta del cliente. Pero la naturaleza de este cliente – devenido consumidor masivo – ha alcanzado su plena abstracción con el despliegue mismo de las *grandes áreas (Mall) de consumo, íntegramente desacralizado*.

*“Inserta en la vertiginosa evolución técnico-económica, la constitución humana no deja de verse afectada por la transformación a que hoy asistimos de la situación del cliente. (...). El aumento del nivel de vida, el mejor abastecimiento de amplias capas sociales, que antes quedaban lejos de las burguesas, revoluciona el mecanismo de la compra y de la venta incluso en la alta burguesía. (...). En los comercios modernos, diseñados de acuerdo con criterios y conocimientos psicológicos, cadenas de tiendas, en su mayoría, cuyos precios y cualidades, fijados lejos del lugar de compra, apenas se debaten en el acto de la compra, el devoto gesto inquisitivo del ama de casa del viejo estilo es ... algo tan anticuado como ella misma.”*<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> Horkheimer, Max. *Señor feudal, cliente, especialista. El final del cuento del cliente como rey*. (1964) En Horkheimer, M. *Sociedad, razón y libertad*. Trotta. Madrid. 2005 pág. 137. Para tantear de algún modo dicha atmósfera es de interés el primer capítulo de la *Autobiografía* de G. K. Chesterton. Acantilado. Barcelona. 2003.

<sup>458</sup> Horkheimer, M. Op. cit. págs. 139-140

Éste es, sin embargo, el extremo del proceso de realización de la gran ciudad – la cosmópolis – de cuyo curso anterior volvemos a ocuparnos porque sólo atendiendo a su génesis puede contemplarse con alguna claridad la forma resultante.

Sea de ello lo que fuere, el violento proceso por el que pasaron numerosas ciudades en el desarrollo de su constitución comunal puede encontrarse en las ciudades medievales en general, todas las cuales conocieron un proceso de institucionalización análogo ya fuera más o menos violentamente. Por otra parte, la nobleza feudal no compartió la beligerancia que los obispos mostraron frente a la burguesía, presentando más bien el aspecto de una benevolente neutralidad. No sólo no fueron hostiles a un comercio que, al aumentar la circulación en sus tierras, aumentaba la renta de sus peajes, sino que resultaron menos sensibles a la concepción teológico-política de la existencia antropológica, obra fundamental de la Iglesia, desde la que se contemplara con enorme suspicacia la actividad comercial e industrial.

En Flandes se puede encontrar el origen de la nueva organización municipal en un medio estrictamente laico. La semejanza no deja de ser grande, dado que también allí los mercaderes – entre la heterogénea masa de habitantes de los nuevos burgos – han sido la vanguardia de las transformaciones que la ciudad ha conocido. Su acción se debe no sólo a su interés en las reformas, sino también a su organización en corporaciones autónomas (*gildas* o *hansas*) que, independientes de todo poder, imponían una disciplina aceptada por todos los miembros. Los *cofrades* se reúnen para la discusión de sus intereses compartidos; una caja común, que procede de sus contribuciones, sirve a la satisfacción de las necesidades de estas sociedades que cuentan, asimismo, con un hogar social (*gildhalle*), sede de sus actividades. Sabemos que asociaciones de este tipo estaban extendidas por todas las ciudades comerciales de Flandes y que han sido el agente transformador de las ciudades flamencas.

La asociación comercial, al margen de títulos legales, atiende por propia iniciativa al cuidado de la ciudad – dado que la prosperidad del comercio está unida a la buena organización de la misma –: obras de defensa, limpieza de calles... son trabajos sufragados por la asociación. De este modo los jefes de la gilda (*dekenen*, *hansgraven*) han desempeñado el mismo papel que los magistrados comunales en una síntesis político-económica característica.

Resultado del proceso: la burguesía, en principio un grupo social dedicado a la práctica del comercio, se destaca como una clase distinta y privilegiada, jurídicamente definida. A la nueva legislación corresponden nuevos tribunales: regidurías cuyos miembros proceden de la burguesía y aplican su justicia. En Flandes, y siempre según Pirenne, la primera regiduría urbana data de 1111 (Arras)

pero se puede suponer que debieron ser anteriores en ciudades de mayor importancia comercial.

Así pues, los comienzos del XII ven realizarse el programa político del nuevo tercer orden, aprovechando la continua ocasión de los conflictos entre el rey y la nobleza. Podría juzgarse la constitución de Saint-Omer, de 1127, como máxima realización de las instituciones urbanas. La ciudad es allí reconocida como territorio jurídico distinto, provisto de un derecho especial, común a sus habitantes, y de una regiduría particular en un espacio de plena autonomía comunal. El curso del siglo XII contempla concesiones semejantes para las principales ciudades del condado.

Sin duda, no hay que exagerar el fenómeno al punto de encontrar en estas formaciones el resultado de un trabajo sistemático y de una reflexión legal como la que hay detrás de las constituciones políticas modernas. Ahora bien, tampoco cabe disminuir su importancia, y entendemos que no distorsionamos estas formaciones jurídicas si las contemplamos como núcleo genético de la paulatina evolución o involucramiento de la comunidad por la sociedad, un aspecto fundamental de la emancipación de la dimensión económica de las sujeciones comunitarias en las que estuvo integrada o embebida (*embed*, K. Polanyi). Una emancipación de la dimensión económica que, insistimos, tiene como necesario correlato la constitución del Estado (la *Gran Ciudad*) como medio de integración, articulación y administración de la sociedad naciente.

Así pues, cuando el propio Pirenne se niega a “encontrar en ellas los principios fundamentales a partir de los cuales surge la evolución posterior, como, por ejemplo, el derecho romano surgió de la ley de las XII Tablas”<sup>459</sup>, hemos de señalar, por nuestra parte, que tampoco nosotros buscamos en el desarrollo urbano esos *principios*, que concebimos como históricamente *últimos* y, sin embargo, no por ello dejamos de ver aquí el *comienzo* de un desarrollo que no es todavía doctrinal o teórico, sino ejercitado de hecho en la cotidiana necesidad de afrontar dificultades prácticas. Los *principios* doctrinales o teóricos se asientan al *final* de un proceso que, sin ser ciego, no está orientado por principios extrínsecos previamente determinados.

De un modo que podríamos llamar orgánico surgen las mentadas instituciones urbanas como estructura formalizada, sobre la que crece “una espesa fronda de costumbres, usos y privilegios no escritos, pero no por ello, menos indispensables”. Usos necesarios que desbordan cualquier construcción doctrinal ante la emergencia cotidiana de las necesidades vividas, las cuales son relativamente las mismas en todo el occidente europeo. Razón por la que, así como puede hablarse de un derecho feudal que trasciende límites locales, también puede encontrarse una evolución universal en el derecho urbano medieval,

---

<sup>459</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997, pág. 125

salvando diferencias menores. Se conjugan así las dos figuras de la universalidad que señalábamos arriba y que sólo se escinden para oponerse frontalmente en el mundo moderno.

A nuestro juicio, la caracterización genérica del derecho urbano medieval que hace el propio historiador belga viene a avalar nuestra interpretación del urbanismo medieval como núcleo activo de modernidad. Este derecho urbano medieval, tal como se desarrolló a lo largo del siglo XII, medra a través del espacio feudal según las líneas siguientes:

En primer lugar, la *libertad* como condición de las personas – “*atributo necesario y universal de la burguesía*” – de tal suerte que cada ciudad aparece como una franquicia en la que han desaparecido los restos de servidumbre rural. Todo siervo que haya habitado un año y un día en el recinto urbano queda liberado de sus ataduras, de este modo el lugar del nacimiento (la *naturaleza* y la *ascendencia* familiar) se disuelve en la atmósfera ciudadana. La libertad que *de hecho* gozan inicialmente los mercaderes erradicados y liberados, será así disfrutada *de derecho* por los burgueses.

Pero además esta libertad personal arrastra asimismo la libertad del suelo o la mercantilización de la tierra. Así como la libertad personal dice la mercantilización del cuerpo humano devenido *cuanto* de trabajo, la tierra se transforma de sustrato campesino en solar edificable y espacio rentable. Si la liberalización del suelo fue lenta no por ello dejó de suponer la quiebra de toda dependencia *personal* entre el nuevo arrendatario y el propietario.

*“Comparada con las formas antiguas de propiedad, feudales o señoriales, la propiedad según el derecho municipal (propiedad Weichbild, Burgrecht, como se dice en Alemania, o bourgage como se dice en Francia) presenta una originalidad característica. Situado en condiciones económicas nuevas, el suelo urbano acabó por conseguir una nueva legislación apropiada a su naturaleza”*<sup>460</sup>

No hay que olvidar que el feudo o beneficio fue primero patrimonializado y luego mercantilizado por la propia nobleza señorial, contribuyendo a la ruptura del edificio feudal. En el terreno urbano el proceso se intensifica y radicaliza iniciando un curso que conduce, finalmente, al concepto revolucionario de propiedad alodial individual, resultado de la conquista burguesa del Estado.

Así pues el derecho *urbano o burgués* (que podemos empezar a llamar con estrecha sinonimia derecho *civil*) supuso la eliminación de privilegios señoriales y rentas locales que obstruían el comercio y la industria. El telonio, que grava la circulación de bienes, será el primer obstáculo a abatir en la escalada de fluidez y

---

<sup>460</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997, pág. 127.

velocidad del comercio. A lo largo del XII el telonio sufre profundas modificaciones que, bajo supervisión de la ciudad, conducen a su paulatina debilitación.

Pero es la entera fisonomía de la ciudad la que se modifica con el nuevo estatuto ciudadano. La vieja organización había poblado la ciudad de hornos y molinos comunes a los que el señor conducía la molienda del trigo o la cocción del pan de su comunidad. Gozaba asimismo del privilegio de venta sin competencia del vino de sus viñas o la carne de sus rebaños. Asimismo el deber de hospedaje y sustento cargaba a los burgueses con los costes que se derivaban de la estancia del señor en la ciudad. Por otra parte, disponía de derechos de requisa sobre caballos, naves... que podía poner a su servicio, o de derecho de leva sobre su servidumbre con ocasión de luchas o guerras.

Semejantes costumbres y derechos consuetudinarios empezarán a resultar opresivos cuando han dejado de responder a su función defensiva originaria. Especialmente inadecuadas al nuevo estado del mundo y su tráfico creciente resultan la prohibición de construir puertos en el curso de los ríos o la exigencia de sostenimiento de los caballeros del viejo burgo, que pesa sobre los nuevos burgueses. A finales del siglo XII no queda apenas recuerdo del viejo orden defensivo y sus exigencias empiezan a resultar opresivas.

La metamorfosis señala justamente a los tres fundamentos de la vieja realidad *señorial, guerrera y campesina*, se trata de las tres realidades cuya mercantilización abre paso a la futura sociedad de mercado hipostático: trabajo, tierra, dinero.

*“Se transforma la misma base del derecho, como lo hicieron la condición de las personas, el régimen de la tierra y el sistema fiscal”*<sup>461</sup>

Finalmente, la transformación del derecho urbano alcanza de manera determinante al terreno penal o criminal en un esfuerzo sostenido por garantizar la seguridad interior.

*“En aquellas aglomeraciones de hombres de todas las procedencias que son las ciudades, en aquel medio donde abundan los desarraigados, los vagabundos y los aventureros, se hace indispensable una disciplina rigurosa para mantener la seguridad...”*<sup>462</sup>

Esta paz urbana será garantizada merced al ejercicio de una “violencia legítima” – atributo político fundamental – sostenida sobre un nuevo derecho penal, más severo y duro que el rural o tradicional. Su pretensión inmediata es la de suprimir los delitos *mediante el terror*.

---

<sup>461</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997, pág. 129

<sup>462</sup> Pirenne, H. *Las ciudades de la edad media*. Altaya. Barcelona. 1997, pág. 130

*“Para hacer reinar el orden en el seno de nuevo burgo, donde abundan aventureros de toda clase, trashumantes y mendigos, desconocidos hasta entonces en el apacible medio de de la vieja ciudad o del viejo burgo, exigen que se reemplace el antiguo sistema de las multas y de las “transacciones” por castigos capaces de inspirar un saludable terror: pena de horca, mutilaciones de todas clases, privación de la vista...”*<sup>463</sup>

Una suerte de terrorismo público que se funda en el hallazgo de alguna analogía entre los delitos y las penas realizada en el asombroso arte del suplicio. En efecto, el suplicio esconde un acto de policía *racional*, aunque cualitativa o fenoménica y participativa o comunal, lejos todavía de la terapéutica penalidad científica moderna con la que guarda una honda continuidad, pese a sus reclamos de perfecta diferenciación. Así como el intercambio será durante siglos analógico y cualitativo – arbitrado sobre una abigarrada diversidad de sistemas de medición nunca estrictamente métricos<sup>464</sup>– también la penalidad será fenoménica y estimativa, basada en un sistema de transacciones enteramente analógico.

Por lo demás, esta paz que la política de la ciudad busca garantizar llegará a constituir el criterio mismo de la legitimidad del Estado bajo las condiciones de la primera modernidad, en la obra de doctrinarios del absolutismo como Hobbes y, naturalmente, en la propia realidad histórica del Estado naciente.

Ahora bien, sobrepuesto a las diversas jurisdicciones tradicionales, el nuevo derecho penal iguala a todos los habitantes del interior de la muralla urbana. Expresado de un modo sumario: los burgueses que se someten por igual al mismo derecho penal acabarán participando también de un mismo derecho civil, vigente en el todavía estrecho espacio interior y pacificado de la ciudad.

La analogía con el gran proceso de la modernidad alcanza, como vimos, al asiento de semejante paz civil sobre un *juramento* de cuya *secularización* procederá la idea del *contrato* social. En efecto, el juramento mantiene todavía un fundamento metafísico (*conjuratio*) del que la idea de contrato se ha deshecho completamente, disponiendo su nuevo fundamento en la inmanencia de los contrayentes. Este juramento entraña obligaciones precisas pero – sobre todo –

---

<sup>463</sup> Pirenne, H. Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*. F.C.E. Méjico. 1981, pág. 160

<sup>464</sup> Durante siglos la racionalización económica, sólo incipiente, no alcanzará a una reducción métrica de todos los aspectos de la existencia, ni siquiera del intercambio comercial. El sistema de pesos y de medidas y el consiguiente cálculo de beneficios conoce un complejo sistema, enormemente diversificado que permitía un comercio ágil pese a su índole todavía fenoménica y consuetudinaria. Ha sido analizado con detalle por Witold Kula. *Las medidas y los hombres*. siglo XXI. Madrid. 2012 (reimpresión) Cf. Kula, Witold. *El sistema económico feudal*. siglo XXI. Madrid. Buenos Aires. 1976. El viejo régimen fenoménico práctico que hace corresponder delitos y penas y su sustitución por técnicas modernas de vigilancia y disciplina fue magistralmente analizado, como es bien sabido, por Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. Madrid.

una determinante, a saber: la de mantener y hacer respetar la paz civil. Lejos de delegar en un potencia coactiva superior, detentadora del legítimo ejercicio de la violencia, el juramento implica todavía a todos y cada uno de los *juratus* o juramentados. El juramento sanciona una fraternidad entre los ciudadanos lejana todavía de la solidaridad moderna, de hecho, el término *hermanos* designa a menudo a los *conciudadanos*.

Y junto al ejercicio de la violencia legítima se desarrolla también la legítima imposición. Un nuevo sistema de impuestos se constituye en fuente de los recursos necesarios para el sostenimiento de los trabajos públicos. Durante siglos destaca entre estos trabajos públicos, como prioritario y constitutivo, la edificación de la muralla de la ciudad, tributo acaso a la cercanía del tiempo de la gran agresión y a los persistentes peligros procedentes del entorno no *urbanizado* o no *civilizado*. En el entorno de Lieja, por ejemplo, el impuesto comunal se conocerá hasta el final del Antiguo Régimen con el título de *firmitas* y en todas partes la substancia del impuesto se encuentra en una fortificación que se encuentra, sin embargo, *on the Move*<sup>465</sup>, es decir, incesantemente re-ampliada hasta el punto en que llegue a ser suprimida, vertiendo la existencia urbana a un exterior indefinido. Y, por fin, el pago del impuesto pide a su vez una fuerza capaz de obligar a la contribución. Quien no contribuye al sostén de la ciudad es expulsado de la misma.

Pero esta célula germinal de la *bürgerliche Gesellschaft* prospera inicialmente en aislamiento, constituyéndose en territorio jurídico independiente. En este terreno independiente pero aislado llegará a poseer – como indicábamos – una jurisdicción propia, encarnada en un tribunal especial a cargo de la aplicación del derecho urbano. Este tribunal especial<sup>466</sup> se define, casi en la totalidad de las constituciones municipales, como el único ante el que pueden ser llevados los magistrados de la ciudad que se reclutan entre los ciudadanos. Es cierto que el señor interviene de algún modo en la elección de estos magistrados pero, en última instancia, es la ciudad la que decide.

Por otra parte, la ciudad se administra mediante un Consejo (*Consilium*, *Curia*) constituido a menudo por los mismos miembros del tribunal especial, aunque posee, otras veces, identidad separada. Delegados de la ciudad, ocupan la

---

<sup>465</sup> *Cities on the Move* es el título de una conocida obra de Arnold Toynbee en que se describe magistralmente el despliegue de las ciudades modernas posteriores al XVIII. El ritmo y alcance del movimiento expansivo es incomparablemente mayor desde entonces, al punto de que las ciudades medievales pueden parecer estáticas. Es una ilusión inducida por la vertiginosa velocidad de las transformaciones modernas. Pero las ciudades medievales también estuvieron siempre “en marcha”. Toynbee, A. J. *Cities on the Move*. Oxford. University Press. 1970

<sup>466</sup> Ya desde finales del siglo XI y, desde luego, a lo largo del siglo XII crece el número de ciudades dotadas de semejante tribunal especial o privilegiado. En numerosos lugares a lo largo de Europa los miembros del citado tribunal usan, como vimos, el título de *cónsules*. Pero también han recibido otros nombres: *regidores*, *jurados*...Cf. H. Pirenne. *Las ciudades de la Edad Media*. Barcelona. Altaya. 1997. pág. 133

función por períodos relativamente breves, y *la ciudad jamás abdica en ellos*. Al menos inicialmente son simples delegados, como indica la ausencia de un presidente o una autoridad central, que es un rasgo esencial de todo cuerpo constituido. Antes del siglo XIII no se halla la figura de alcaldes o burgomaestres: estos son signo de una centralización interior, que puede contemplarse a su vez como condición de la posterior apertura expansiva de las ciudades.

El Consejo – órgano de gobierno – resulta así un notable análogo en estado germinal del posterior centro político de la *Gran Ciudad*, que es el Estado moderno. Las funciones del consejo coinciden con la íntegra gestión de la sociedad que germina en su seno, en la matriz intramuros de las ciudades.

*“El consejo se encarga de la administración corriente en todos los dominios. Cuida de las finanzas, decide y supervisa los trabajos públicos, organiza el aprovisionamiento de la ciudad, reglamenta el equipo y la buena conservación del ejército comunal, funda escuelas para los niños y paga el sostenimiento de los hospicios para pobres y viejos. Los estatutos que dicta constituyen una auténtica legislación municipal”*<sup>467</sup>

Todo este nuevo ordenamiento social burgués no encuentra en el anterior estado de cosas nada que le pudiera servir de modelo, puesto que responde a necesidades enteramente nuevas. Una somera comparación del sistema “financiero” de la época feudal con el instituido por las comunas urbanas ofrece diferencias radicales. Si, por una parte, el feudo impone una prestación fiscal entendida como un derecho *fijo y perpetuo*, al margen de las posibilidades del contribuyente, siendo que el recurso impositivo se entiende como patrimonio señorial y afecta únicamente a la servidumbre; la comuna urbana, por su parte, no reconoce excepciones y privilegios en la carga tributaria, según un principio de *igualdad* estricta. Igualdad que sólo se modula cuantitativamente en proporción a la fortuna de cada tributario.

Por lo demás, el producto del impuesto no se concibe en modo alguno como bien patrimonial, sino que se destina a sufragar las necesidades de la ciudad. Esta economía urbana está al servicio del naciente *bien público*, todavía cercano al *bien común*, substrato inmovible de la relación mutua de los conciudadanos.

Y poco a poco se irá viendo que este centro de gobierno civil se presentará como una instancia separada de los individuos y discontinua respecto de la sociedad. En efecto, la distancia entre los ciudadanos y el consejo, salvada por numerosas mediaciones corporativas, anuncia, sin embargo, la completa ausencia de mediación entre el individuo y el Estado en las sociedades modernas. Por su

---

<sup>467</sup> Pirenne. H *Las ciudades de la Edad Media*. Barcelona. Altaya. 1997. pág. 134



parte y al contrario la morfología feudal tiene más bien carácter reticular y continuo: *interpersonal*.

Pese a todo es preciso señalar que la completa legislación que se articuló en torno a la producción contó durante siglos con vínculos antropológicos todavía no erosionados por la pugna económica desatada o substantivada: esta legislación suprime intermediarios, garantizando buenos precios a los ciudadanos-burgueses, persigue el fraude, regula el trabajo protegiéndolo de la explotación y conteniendo la competencia, cuida de la higiene del trabajo, del aprendizaje de los oficios, impide el trabajo de mujeres y niños – una norma que, a nuestro juicio, manifiesta patentemente una comprensión comunitaria de la existencia antropológica – y, con todo ello abre mercados distantes para su comercio.

Sin embargo su enorme éxito, que tiene como condición anterior el espíritu comunitario de la población, indudablemente vinculado al carácter pre-tecnológico de esta industria artesanal y su motor comercial, ha impedido su continuación estable y ha forzado, finalmente, la honda mutación que representa la moderna sociedad universal. Esta integración fraternal de los con-ciudadanos devendrá, en efecto, crecientemente problemática con el mismo éxito comercial de las ciudades y la consiguiente escalada industrial. Durante largo tiempo el afán de lucro quedaba contenido en la estructura comunitaria merced a una normativa que evoca – como siendo su núcleo genético – a las modernas “políticas sociales”. En suma, del mismo modo que las ciudades están constreñidas en el interior de sus murallas, así está también sometido el lucro.

Podemos ver en la *actividad comercial a gran distancia* la fisura capaz de romper la estructura comunitaria o corporativa que la contuvo. Este comercio – heredero de los viejos *pedes pulverosi* – generará una compleja trama de instrumentos económicos asociados al gran intercambio, fundamentalmente instrumentos financieros promovidos por una clase de intermediarios y opulentos comerciantes – *négociants*, no *marchands* – que escapa a la estructura corporativa de la ciudad, al tiempo que el viejo campesinado va perdiendo definitivamente su condición servil para someterse a las nuevas condiciones que ofrece el comerciante, promotor de una nueva industria doméstica al servicio del comercio expansivo, inicial y paradigmáticamente en el sector textil. Las figuras que indicamos significan el tránsito de la ciudad a la Gran Ciudad: el Estado.

Estas nuevas figuras del comercio continental primero, luego mundial, no han de confundirse con las *gens de métier*, (gentes de oficio) centradas en la ciudad. Por ello han merecido, de hecho, el título de *négociants* (en vez de *marchands*). Son individuos *extraños a la estructura corporativa de la ciudad*; son hombres *nuevos*, libres en un nuevo grado, los cuales acabarán siendo verdaderos acreedores del reino en el umbral del mundo moderno. Su figura señala la presencia de una nueva fase en el proceso de liberación y expansión de la existencia económica.

El espacio propio de esta nueva clase es ya la ciudad moderna que, aunque todavía bajo las condiciones del Antiguo Régimen, se constituye en auténtico semillero del nuevo Estado nacional<sup>468</sup>. Una ciudad moderna cuyo corazón no late ya en su propio interior.

Ante esta realidad reciente la vieja ciudad medieval sólo puede contemplarse subordinada todavía a un orden antropológico deudor de la constitución comunitaria de los ciudadanos, un espacio cuyas semillas de progreso todavía no habían germinado y que responde, como decíamos, en buena medida a los principios de la comunidad.

*“Unus subveniet alteri tanquam fratri suo, que uno ayude al otro como a un hermano, reza una carta municipal flamenca del siglo XII y estas palabras fueron verdaderamente una realidad (...). El afán de lucro se alía en ellos con el patriotismo local. Cada uno está orgulloso de su ciudad y se dedica espontáneamente a trabajar por su prosperidad”*<sup>469</sup>

Se puede vislumbrar la línea que conducirá al Estado social moderno, a través de las formas intermedias: absoluta y nacional y en la que la ciudad medieval representa una forma de germen o *núcleo genético*, que no ha perdido todavía su figura primera ejemplarmente equilibrada y comunitaria.

En efecto, si las atribuciones municipales encuentran su eco en las atribuciones estatales éstas variarán, con su cambio de escala, también el modo y alcance de su ejercicio.

*“La comuna de la Edad Media posee efectivamente las atribuciones que el Estado ejerce en la actualidad. Garantiza a cada uno de sus miembros la seguridad de su persona y de sus bienes que, fuera de ella, se encuentran en un mundo hostil, lleno de peligros y expuesto a todo tipo de azares”*

Y así, la disolución revolucionaria de los privilegios urbanos en el estatuto común de la ciudadanía nacional no ha de verse como una simple negación, sino como culminación de la existencia civil-urbana a escala nacional. La monarquía en el proceso de homogeneización había reducido notablemente la *autonomía de las ciudades*, pero éste es sólo el umbral de un proceso conducente a la *plena autonomía del Estado*, es decir, de la *Gran Ciudad*, la cual resulta a su vez sólo la antesala, al menos tal pareciera, de la *Ecumenópolis* o *Cosmópolis* de un tiempo de globalización.

---

<sup>468</sup> William H. Sewell, Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992 págs.42 y ss.

<sup>469</sup> H. Pirenne. *Las ciudades de la Edad Media*. Barcelona. Altaya. 1997. pág. 136

El proceso político moderno reproduce sólo analógicamente, a una escala multiplicada, procesos propios de la gran pluralidad urbana medieval. Así como el Estado ha pacificado su interior, orientándose contra el resto de Estados del entorno como contra enemigos perfectos, la ciudad medieval que eleva las catedrales góticas, no lo hace sólo como glorificación de Dios, sino también de la propia ciudad que se opone a las demás ciudades. El sentimiento de pertenencia anuncia, como la ciudad anuncia al Estado, al moderno nacionalismo. Pero la ampliación de escala supone una diferencia real pese a que el modo de integración resulta análogo.

En efecto la nueva escala supone diferencias fundamentales, base de la analogía, y estas diferencias substanciales remiten a la unidad cristiana en cuyos límites se desarrolló, durante mucho tiempo, la vida urbana medieval. La moderna ruptura de esa unidad quedará sancionada por el absolutismo político. Diríamos que si en un principio, durante los largos siglos del alto Medievo, la glorificación de Dios pudo anteponerse a la de la ciudad, la modernidad, que se libera de Dios al liberarse de la comunidad, se entregará finalmente a la glorificación del Estado y/o la Sociedad.

También la relación entre ciudadanos y campesinos reproduce el choque ulterior. Los campesinos del alfoz son excluidos sistemáticamente de las libertades civiles y simplemente sometidos al servicio de la ciudad o, más en rigor, de los comerciantes con sede en la ciudad. Bajo las condiciones de la moderna economía política serán convertidos en obreros agrícolas o asimilados, en el mejor de los casos, como mano de obra industrial “deslocalizada” en cuanto desprotegida por la muralla de derechos corporativos que sólo vale en el interior de la ciudad.

*“Los campesinos que la rodean no son considerados como compatriotas, únicamente sueña en explotarlos... (...); les impone el deber de abastecerla y les habría sometido a un protectorado tiránico si hubiese sido capaz. Por lo demás, lo hizo en todas partes en que le fue posible, por ejemplo, en Toscana, donde Florencia sometió bajo su yugo a los campos vecinos”* <sup>470</sup>

Así será posible para la primera industrial textil, promovida por empresarios urbanos en el siglo XVII, afincarse en el campo al objeto de evitar las minuciosas regulaciones técnicas, salariales o laborales que las corporaciones urbanas imponen a la producción.

Por entonces, la población rural francesa ha perdido una condición servil, conservada todavía largo tiempo en el oriente europeo y de este modo, fuera de las corporaciones urbanas, los campesinos tampoco encuentran amparo en un

---

<sup>470</sup> Pirenne. H. *Las ciudades de la Edad Media*. Barcelona. Altaya. 1997. pág. 137

feudo extinguido<sup>471</sup>. Pero la moderna economía política no se detendrá en el sometimiento y explotación de una población rural desamparada por sus señores naturales, endeudados con la nueva clase o integrados en ella, sino que conducirá finalmente a la plena extinción de la figura antropológica del campesino. Éste es el horizonte de una modernidad en cuyo umbral hay que situar, precisamente, las grandes revueltas campesinas<sup>472</sup>.

Así pues, lejos todavía de su posterior desarrollo multisecular puede hallarse en la ciudad medieval un carácter fundamentalmente comunal y corporativo, pese al cual esconde en su seno los elementos de superación de su trasfondo comunitario<sup>473</sup>. La ciudad inicialmente contenida por su muralla se desbordará más allá de la misma, hasta desconocer frontera alguna, hacia un mundo globalizado.

### Recapitulación y Conclusión.

La emergencia y expansión de los nuevos núcleos urbanos en la densa atmósfera feudal significó, al mismo tiempo que un principio de reanimación de la actividad productiva y comercial, también un acto de afirmación sobre el terreno de los pueblos europeos que lograron desde el siglo IX contener cualquier invasión. La expansión ciudadana sucede con vigor a partir del siglo XI, traspuesto el milenio.

La burguesía se añade a la nobleza tradicionalmente guerrera y a la servidumbre campesina como un cuarto estamento, si contamos con un clero que trasciende estructuralmente estos órdenes de los que, sin embargo, procede. Los

---

<sup>471</sup> Extinguido formalmente el feudo se han conservado sus efectos a lo largo de los siglos, hasta el umbral mismo de nuestro tiempo. En las atrasadas áreas de tradición católica sus efectos han sido duraderos. “No es necesario que describamos las diversas maneras en que el cultivador marginal puede hundirse gradualmente por debajo del umbral de la independencia, aún parcial. Lo único que hubiese podido mantenerlo por encima de él, **aunque siempre dentro de una comunidad ignorante y atrasada**, era el sistema tradicional de ayuda mutua y colectivismo, tal como todavía se puede observar en la Irlanda del siglo XX” (Hobsbawm E. J. Rudé, G. *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing*. Siglo XXI. Madrid. 2009. Pág. 38 – negrita mía –)

<sup>472</sup> William H. Sewell, Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992 págs. 37 ss.

<sup>473</sup> No se trata de oponer unos valores rurales, que serían desplazados por valores urbanos en un sentido estrechamente topográfico. La ciudad contenida y comunal será descompuesta no sólo desde dentro porque, en efecto, su exterior campesino será utilizado por el comercio manufacturero como fuerza de trabajo liberada de las restricciones comunales que protegen al oficial urbano. Puede señalarse a un **comercio sin asiento** – cuyo elemento todavía atractivo y pintoresco son los viejos “pies polvorientos” de los comerciantes medievales – como ejecutor paciente de la descomposición comunal del burgo y del feudo. Pero el proceso es lento y ha conocido notables resistencias. Todavía a todo lo largo del siglo XIX las ciudades inglesas en plena revolución industrial están repletas de viejas tradiciones ligadas a fiestas y ferias, con su procesión de juegos, bailes y cantos, competiciones más o menos joviales. Celebraciones perseguidas por el metodismo y el utilitarismo defensores del poder económico establecido, que siempre temió que estas celebraciones sirvieran de punto de encuentro para la sedición y la insurrección. Cf. E. P. Thompson. *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832*. Laia B. Barcelona. 1977. Vol. II. § 12. *Comunidad*. pág. 312

miembros de la Iglesia se ordenan, sin duda, según sus líneas genéticas pero formalmente se conciben como transversales al cuerpo íntegro de la comunidad como se pondría de manifiesto todavía en 1789 momento a partir del que se realiza su abierta polarización. Esta composición no variará hasta el final del Antiguo Régimen.

El efecto de la nueva realidad económica se deja sentir pronto sobre el feudo. El comercio anima la roturación de nuevas tierras dando lugar a ciudades de nueva fundación, pero ahora habitadas por campesinos libres, emancipados de las viejas cargas señoriales. Fundadas por los nobles en tierras inicialmente baldías, a ellas se atraen colonos mediante la liberación de la servidumbre. Así la revolución urbana se vierte sobre el campo iniciando un proceso por el que el trabajo libre tiende a sustituir al trabajo servil aunque, en principio, sólo de modo parcial e imperfecto. Hasta el final del Antiguo Régimen se encontrarán hombres sujetos a servidumbre, pero puede decirse que desde el siglo XIII la servidumbre está en retirada. Esta clase de desarraigados y hombres libres rompe un orden asentado en la exclusiva riqueza de la propiedad territorial. Un orden consistente, en esquema, en una división entre poseedores exclusivos de la tierra – nobleza y clero – que viven del trabajo de sus arrendatarios a los que protegen a la vez que dominan.

Pero pronto se deja sentir un proceso que convertirá la “economía” en “destino del hombre”: la burguesía, que rompe la alternativa de poseer tierra o trabajarla como siervo, significa la posibilidad de enriquecerse mediante la venta y el cálculo de valores de cambio. El dinero, simplemente atesorado en las arcas señoriales, fluirá por medio del comercio, recuperando así su carácter de instrumento de cambio. Un dinero que se allegará a las ciudades, centros de comercio.

Sin embargo, la nueva magnitud en la circulación del dinero arrastra un descenso de su valor y el consiguiente aumento de la inflación. Ya desde el primer impulso urbano se hace patente la contradicción entre las prestaciones de siervos y terrazgueros, inamovibles por tradición, y el aumento incesante de los gastos. Los gremios urbanos activan pronto la circulación monetaria en el campo – merced a sus compras que dan salida a la sobreproducción campesina –. El dinero crece en abundancia y su valor disminuye en proporción. El precio de la vida está en alza continua y los propietarios – constreñidos por unas rentas inamovibles – se ven crecientemente depauperados. La pequeña nobleza guerrera, la “caballería”, sufrió así desde fines del siglo XI este proceso de empobrecimiento. La vida encarecida arrastra a la ruina a numerosos propietarios de tierra que se endeudan con los nuevos comerciantes. Entre los nobles, y ya en el siglo XII, también los reyes acuden a los financieros urbanos, verdaderos mercaderes de nuevo cuño y fundamentalmente a los mercaderes de dinero. Se trata de un comercio financiero que nace y crece en íntima convergencia con el gran comercio. Con la influencia

económica, derivada del capital mobiliario concentrado en las ciudades, los burgueses acceden a la existencia política.

En las viejas condiciones de ausencia de dinero corriente y de inexistencia de las finanzas, el señor feudal se sostenía de las rentas de su señorío y así también el rey, al que a menudo le resultaba imposible alcanzar sus contribuciones, dada la ausencia de funcionarios a su servicio<sup>474</sup>. En lugar de tales funcionarios había de contar con vasallos hereditarios, pero sobre éstos su ascendiente alcanzaba hasta donde la fidelidad que le prestaran. Ahora bien, ya el siglo XIII conoce la institución de las *bailías*, germen de un progreso político que conducirá al rey a establecer una verdadera administración pública, mutando *señorío* en *soberanía*. El *baile*, que cobra una cantidad de dinero y está obligado a rendir cuenta anualmente de su gestión, es ya un funcionario a carta cabal: está enteramente situado fuera de la jerarquía feudal.

Así pues, la difusión de la riqueza mobiliaria y la circulación del dinero son condiciones de las innovaciones políticas que, a su vez, promueven esa difusión. Pero al mismo ritmo en que se construye la nueva estructura política, el monarca se endeuda con comerciantes e industriales, convertidos en banqueros de la corte. De manera que finalmente, para expresarlo en breve *“el cetro, utilizado para abrir la puerta del tesoro, se doblará y partirá definitivamente al hacerlo”*<sup>475</sup>. Llegará el día en que se pueda escribir: *“casi todos los súbditos son acreedores del señor..., que así resulta esclavo, como todo deudor”*<sup>476</sup>.

Por otra parte, las ciudades crecientemente opulentas pueden armar milicias urbanas de enorme tamaño, frente a las que la vieja función guerrera de la nobleza señorial empieza a resultar obsoleta. Estas milicias civiles, generalmente y en principio de parte del rey frente a la nobleza, se presentarán como defensoras de las libertades urbanas y protectoras de las comunas, en solidaridad con la corona misma.

Un solo dato: los contingentes militares urbanos serán determinantes en la batalla de Bouvines, de 1214, que supuso la definitiva hegemonía de la realeza en el interior de Francia. Nuevamente es singular el caso inglés, donde las milicias urbanas no se opondrán a la nobleza señorial sino que se sitúan a su lado y contra el rey. Preparan así el gobierno parlamentario cuyos orígenes cabe remontar así a la Gran Carta de 1212.

Pero volviendo al terreno ideológico, esta burguesía que conoce a su oponente despliega un profundo anticlericalismo, manifiesto de modos muy diversos, por ejemplo, en el distanciamiento burgués del latín enteramente ligado

---

<sup>474</sup> Cf. Kula, Witold. *Las medidas y los hombres*. siglo XXI. Madrid. 2012 (reimpresión) Un análisis del intercambio con cálculo no dinerario del beneficio mediante las viejas formas de *medición cualitativa o fenoménica* de las especies objeto de intercambio.

<sup>475</sup> Chesterton, G. K. *Breve historia de Inglaterra*. Acantilado. Barcelona. 2005, pág.164

<sup>476</sup> Rivarol, Antoine de. *Mémoires* ed. De M. Berville, Paris. 1824 pp 2 ss. Citado en Koselleck, R. *Crítica y crisis*. Trotta. UAM. Madrid. 2007, pág. 66

a las universidades y, por consiguiente, a la Iglesia. Ya desde el siglo XIII los burgueses letrados han sido los primeros en utilizar lenguas vernáculas. La pugna de la burguesía contra las universidades, que conocerá su fase determinante a partir del siglo XVI también conoce sus antecedentes medievales. La nueva ciencia físico-matemática será, dicho sea de paso, un producto ajeno a las universidades dominadas por el aristotelismo; son las que llama T. S. Kuhn *ciencias baconianas* cuya matriz se encuentra en talleres y pequeñas industrias, opuestas a las limitaciones que supone el aristotelismo de las universidades bajo control de la Iglesia.

Pero el espíritu laico de los ciudadanos está ligado en principio a su misma función comercial y, sin paradoja, se asocia con un profundo *fervor religioso de cariz solipsista*, no comunitario: anticlerical y anti-jerárquico. Es una forma de religiosidad que fundamenta, en suma, el anticlericalismo más radical.

Se trata de un fervor heterodoxo, afín a una u otra forma de misticismo subjetivista (egolátrico). Desde el siglo XI las ciudades tomarán partido por los reformadores religiosos, sin duda contrarios a la simonía, el nepotismo, al matrimonio de los sacerdotes, pero que buscan una reforma fundamental – en la cabeza y en los miembros – de la iglesia y desde el XII se acercan al ascetismo místico de beguinos o bogardos. Aparece así un lugar común y recurrente que habla de una reforma de la Iglesia en nombre de la “verdadera religión primitiva” que – de uno u otro modo – se fundará siempre por una parte en la intimidad de la propia conciencia (*individual*) y, por otra, en la asamblea de los fieles (*social*) al margen de la jerarquía. Se anuncia así desde las ciudades la ruptura de la unidad religiosa de Europa: una herida cuya sutura no parece estar ya a nuestro alcance.

En suma, hemos querido dibujar muy sucintamente el modo en que el inestable equilibrio que las comunas urbanas conocieran, se descompone dando lugar a una hiperfetación del comercio y la industria consiguiente, de la actividad económica en general, que conduce al orden *sin retorno* de nuestra modernidad.

### 3. ESQUIRLAS DE COMUNIDAD: LA ERA HIPERCRÍTICA.

#### 3.1. CULPA Y MALESTAR EN LA CULTURA.

*"Our Ford -or Our Freud, as, for some inscrutable reason, he chose to call himself whenever he spoke of psychological matters- Our Freud had been the first to reveal the appalling dangers of family life." (Aldous L. Huxley. 1931)*

Hemos practicado una suerte de *analepsis* o *flashback* que partiendo de la sociedad (moderna) nos ha remitido a su curso histórico-social. Hemos hallado en lo que juzgamos su núcleo genético la contrafigura dialéctica de la sociedad (moderna). Desde la comprensión alcanzada de esa figura genética y el esbozo de su curso se nos permitirá volver ahora a su límite posterior; lo que nos conduce al orden actual en que recurre – de un modo notable en los últimos tiempos – junto al oscurecimiento pleno de la imagen de la vieja Comunidad Universal, una nueva nostalgia de la comunidad. Esa reciente nostalgia de la comunidad acaso se distinga de la constante añoranza que los modernos siempre han padecido de un ilusorio paraíso perdido, en que acaso tenga tras de sí el más completo análisis o la final descomposición de la última esquirla de comunidad. Un esfuerzo de análisis que a estas alturas tiene ya sus clásicos en la tríada de maestros de la sospecha, pero que conoce diariamente nuevos grados de minuciosa suspicacia.

En el límite del curso de desarrollo de la *sociedad* (moderna) el psicoanálisis constituyó el avance último y acaso el más eficaz sobre la esquirla de comunidad que fuera la familia burguesa. Su muy reciente retirada sólo podemos interpretarla como el signo final de su enorme éxito. El psicoanálisis está en retirada hasta el punto de que – a día de hoy – la eventual crítica del psicoanálisis suele juzgarse o bien un ejercicio académico y estilístico, ajeno a la realidad social de nuestro tiempo, o bien un esfuerzo tardío del pensamiento reaccionario. Sea como quiera que sea, afrontar la eficacia institucional de la terapia psicoanalítica nos sigue pareciendo de principal importancia en tanto que, a nuestro juicio, permanece oculta todavía hoy su extremada sutileza destructiva, vestida de liberación.

El freudismo, si nuestra consideración de su naturaleza y su función social no yerra, sólo ha podido prosperar en el medio social de las grandes ciudades cosmopolitas de finales del siglo XIX, en el ambiente del decadentismo elegante de la *alta cultura civil-burguesa*. Esa atmósfera – difundida y vulgarizada en la sociedad de masas de la postguerra – constituye el resultado último del proceso de sustantivación de la *economía* o de emergencia de la *sociedad*, que hemos esbozado en páginas anteriores, y del aislamiento egolátrico subsiguiente.



Es la fase inmediatamente anterior a la más reciente aparición del *telepróximo*<sup>477</sup> cuya nueva y leve presencia constituye una des-realización límite de la existencia antropológica que encontramos – en aplicación el citado principio<sup>478</sup> de G. Anders – tras las características más notables del psiquismo contemporáneo.

Es la sociedad en trance de cumplir el mandato nietzscheano: “amarás al lejano como a ti mismo”, con los consiguientes efectos sobre el prójimo. Esa oclusión de la realidad es hoy enteramente visible en el paso a primer plano de los sinuosos cálculos de expectativa de nuestra era de la *sugestión* financiera, en la que la economía – *destino del hombre* – comienza a realizarse como una suerte de *psico-economía* (individual, lúdico-libidinal y de masas).

Pues bien, estas páginas se orientan, dada la figura de esa sociedad que llamaremos *modernista*, a señalar la función negativamente liberadora del psicoanálisis institucional. Atentos a este objetivo seguimos estrechamente la concepción apuntada por Juan B. Fuentes en sus trabajos de los últimos años, ya citados. Aunque las críticas al psicoanálisis han sido y siguen siendo numerosas, creemos que el trabajo reciente de Juan B. Fuentes ha logrado el más exacto desenmascaramiento de esta obra, iluminando definitivamente el oscuro rostro del freudismo.

Indiquemos, de entrada, que la sociedad *modernista* no consiste en otra cosa que en un grado crítico de realización de la sociedad de los individuos, o del “período de aislamiento humano” (Dostoievski), cuyas raíces se hunden en la gran transformación de larga duración, cuyas líneas generales hemos querido bosquejar arriba. En este proceso se manifiesta la *sociedad*, que resulta un momento en la plena substantivación de una economía que, erigida en realidad (infraestructural), se yergue sobre toda otra dimensión de la existencia antropológica.

El grado de realización de esta hipóstasis económica no se contempla en plenitud cuando se oponen economía y sociedad, tampoco cuando se introduce la política como una actividad contrapuesta al pretendidamente libre funcionamiento, estrictamente económico, del mercado. En efecto, como hemos tratado de mostrar, la sociedad es el modo de agregación que exige el funcionamiento económico moderno, emancipado de toda estructura normativa antropológica y, por su parte, la política

---

<sup>477</sup> “Todo es tele en la edad de la tele. La presencia se vuelve telepresencia; la realidad telerealidad; el trabajo teletrabajo, **el lejano telepróximo**, la compasión téléthon; la libertad telelibertad, es decir, impaciencia, capricho, bulimia del que practica el zapping; la igualdad, por fin, teleigualdad, es decir, equivalencia generalizada y licuefacción de las diferencias entre lo Mismo y lo Otro, lo privado y lo público, el arte y la cháchara en el océano audiovisual. ¿Es preciso ser moderno? A esta pregunta, suscitada por una confianza inesperada de Barthes, nos hacen responder Arendt y Péguy con otra pregunta: ¿cómo no ser antimoderno, cuando uno está ligado a la promesa moderna de no dejar a nadie a la puerta del mundo heredado?” Finkielkraut, A. *Nosotros, los modernos*. Encuentro. Madrid. 2006. pág. 80

<sup>478</sup> “Cuando lo lejano se acerca demasiado, lo cercano se aleja o desaparece. Cuando el fantasma se hace real, lo real se convierte en fantasma” Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. (Vól I.) Pre-Textos. Valencia 2011, pág. 112

moderna resulta la técnica de gestión de las nuevas masas de *egos diminutos* que se presentan como ciudadanos-consumidores libres e iguales. La nueva sociedad económicamente emancipada exige una articulación política, sólo idealmente democrática, si ha de atenerse a la morfología inorgánica de la nueva realidad social<sup>479</sup>.

A este respecto ha de señalarse el importante papel político de las nuevas técnicas de gestión social, a partir de la *demografía*, que han de ser vistas no como mero registro de una realidad ya dada, sino como ensayo de control de la misma realidad que construyen e interpretan. La misma demografía constituye un primer ensayo de ingeniería social. Semejante función política ejercida por el Estado moderno, contando con las ciencias y tecnologías sociales, es inseparable del curso histórico de realización de la sociedad que alcanzará, finalmente, el tope de los constituyentes antropológicos heredados.

Es digno de mención que estos elementos tradicionales, que constituyen el substrato antropológico heredado, sean recogidos a menudo en la ambigua rúbrica de *cultura*; un término que al menos inicialmente sólo puede tener un sentido plural, **culturas**, dado que remite a la pluralidad irreductible de los idiomas o lenguas madre, que siguen afirmándose en su insobornable diversidad y que fueran característicos, en su continua diversidad, del orden tradicional. Sólo posteriormente se verían acrisolados – en una primera “reducción” – en el molde de los estados nacionales, convertidos entonces en homogéneas culturas nacionales cuyo contenido esencial será el idioma nacional.

Ahora bien, las tradicionales culturas antropológicas, de raíz comunitaria y continuamente diversas, que atravesaran la fase intermedia de las culturas nacionales, están siendo vertidas en una nueva forma de **Cultura** distanciadamente homogénea. Un Cultura-mundo que se realiza ante nuestros ojos y que es el fruto de la vida urbana de las megalópolis cosmopolitas. La gestación de semejante *cultura* hallará su matriz en las grandes urbes del siglo XX en las que se abrió paso la técnica analítica freudiana que nos disponemos a atender aquí.

Si las culturas campesinas del orden medieval alentaban en una misma atmósfera, pese a su continua diversidad, la nueva cultura ciudadana en proceso de expansión universal carece de ámbito común y, sin embargo, resulta distributivamente homogénea. Es la cultura-mundo – en términos de G. Lipovetsky – hoy elevada, sobre

---

<sup>479</sup> Es ocioso remitir a la actual situación– europea y mundial –. Bastará recordar la consideración que recientemente ofreciera [E. J. Hobsbawm](#) – relativa a la conversión del capitalismo de libre empresa en una forma renovada de capitalismo de Estado, siguiendo acaso la forma política adoptada por el “continente” chino. En cualquier caso, las dimensiones conjugadas de la política y la economía habrán de producir nuevas formas sociales, sin duda con los dolores de parto que significa toda crisis. Es asimismo digna de mención la referencia al nuevo papel de las actuales megalópolis en la constitución de la cultura-mundo contemporánea. Al respecto viene llamando la atención [Saskia Sassen](#) acerca de la nueva presencia de las ciudades sobre el Estado – la Gran Ciudad – que parece oscurecerse en el actual momento dialéctico de alumbramiento de la ciudad global – el Gran Estado – bajo una morfología que no es ya la de los estados anteriores (tampoco la de las viejas ciudades), que se encuentran en su génesis.

la base de la metafísica idealista del espíritu, a la posición de valor supremo en la vida del hombre formalmente civilizado, del ciudadano del mundo globalizado.

Naturalmente, un elemento característico y fundamental de esta cultura se encuentra en una tolerancia cuya pretensión de absoluto la delata como meramente ideológica. Tolerancia elevada a valor límite y absoluto en la que culmina la tendencia fijada desde su irrupción como principio fundamental de la sociedad civil, en el umbral de la política moderna. En el presente dicha tolerancia se concibe, en efecto, como un estado de apertura indiscriminada y respeto abstracto a cualquier contenido, una suerte de panfilismo filantrópico incapaz de afrontar la negación real de sus presupuestos. Pero esta tolerancia, propia del nuevo ciudadano culto, no sirve para esconder su vacío radical, resultado del hundimiento de todo sustrato metafísico como efecto de una crítica infinitamente suspicaz. Un hundimiento conjugado con la pérdida de la atmósfera antropológica heredada.

Es la tolerancia del descreído que se aproxima a la vez al *bon vivant* y a la pose cultural característica del artista maldito, su semejante modernista más cumplido podría hallarse en la figura insubstantial del *dandi*. Si bien la forma masiva y divulgada de dicha figura carece ya de las exigencias formalmente culturales de su referente clásico. Por lo demás, estas formas masivas y divulgadas son contemporáneas de los grandes dandis de los cuales es difícil separarlas<sup>480</sup>.

Sin duda esa tolerancia – que, como vimos, era aludida por Tönnies bajo el término “cortesía”<sup>481</sup> – es un momento esencial de la nueva forma de vida social y es también el elemento clave que, bajo el título de *pacto terapéutico*, define la relación básica sobre la que avanza la terapia psicoanalítica<sup>482</sup>. Cortesía vana que se extiende a todos los campos de la vida social divulgándose bajo la fórmula de la *tolerancia*. El

---

<sup>480</sup> Cf. Loredó Narciandi, José Carlos. El yo como obra de arte en el dandismo: una primera aproximación. *Revista de Historia de la Psicología*. Vol. 33 núm. 1. Marzo 2012. Universitat de València. pp. 29-51. Álvarez-Quiñones Sanz, Pedro. *Dandis, príncipes de la elegancia*. Junta de Castilla y León. Salamanca. 2013. Álvarez-Quiñones quiere distinguir el *dandi* de figuras que pretende menos valiosas: *petimetres, gomosos, pisaverdes, macaronis, increíbles...* pero la diferencia se establece sobre un sólido fondo común. Por su parte, Peter Sloterdijk ha tematizado las nuevas formas “ascetológicas” de construcción insubstantial de sí mismo y su radical sentido histórico en Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Pre-Textos. Valencia. 2012. Estas formas ascetológicas son ya plenamente conscientes del hálito nihilista que emanaba de la sociedad moderna y modernista y hacen suyo un programa que, de algún modo, fue ejercitado por las figuras polimorfas del dandismo.

<sup>481</sup> No en vano la vieja corte absolutista y su nobleza (cortesana) son el espacio originario de aplicación de la primera forma de la tolerancia.

<sup>482</sup> En efecto, Tönnies hablaba a este respecto de “cortesía”, como señalamos en su momento, *por analogía con el librecambio comercial*. La tolerancia sólo es posible bajo la *convención sin convicción* que rige el trato comercial. “En analogía con esta situación basada en el intercambio de bienes materiales, toda vida social de convenciones en el sentido más estricto de la palabra, puede entenderse así. Su regla primordial es la cortesía. Esta consiste en un intercambio de cumplidos en que todos parecen estar al tanto del bien de los demás y *dispuestos a considerar a los otros como sus iguales aunque, en realidad, cada cual piensa únicamente en sí y quiere imponer su importancia y sus ventajas en competencia con los otros*” (Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009. Pág 47 – cursiva nuestra–)

proceso requerirá, sin duda, un largo proceso de *acortesanamiento*<sup>483</sup> que no ha dejado de ser un rasgo característico del tolerante ciudadano cosmopolita.

Esta tolerancia es inseparable de la emancipación extrema de todo lo que se juzga críticamente como *fundamentalismo antropológico*, en cuanto señala límites infranqueables. El tolerante ultramoderno ha de negar cualquier substancia invencible, cualquier fundamento realmente infranqueable para las fuerzas de la emancipación, para la potencia de una subjetividad cuya voluntad es absoluta. No hay límite que no haya de dejarse pasar, ante el que hubiera que levantar el muro inadmisible de la intolerancia. Todo ha de ser tolerado, sin dejar resto alguno, sin tener que asumir nada semejante a un elemento último de validez incuestionable. De este modo la tolerancia infinita resulta un prerequisite de la consiguiente concepción idealista o constructivista radical de la subjetividad, que se concibe como un producto íntegro o constructo del propio yo o de su arcana voluntad. Un yo emancipado al extremo de no contar ya con límite biológico, antropológico, bioquímico o gramatical alguno –límites, en suma, inconscientes que han de ser destruidos por el avance crítico de la luz de la razón –. Se trata del ya viejo nihilismo de una crítica infinita, que se juzga capaz de crear, sin fundamento alguno que limite su absoluta potencia figurativa. Su más exacta formulación podría encontrarse en el anarco-individualismo de Max Stirner que hoy se encuentra, tácitamente, extendido.

*“...yo fundo mi causa sobre mí mismo, yo que igual que Dios, soy la nada de todo otro, yo que soy mi todo, yo que soy el único [...]. Yo no soy nada en el sentido de la vaciedad, sino la nada creadora, la nada de la cual yo mismo, en cuanto creador, creo todo”*<sup>484</sup>

Esa nada creadora se presenta hoy en la forma de la auto-proclamada *Cultura* (la *cultura-mundo* de la emergente sociedad universal); sucedáneo del contenido real de las formas de vida comunitarias, sucedáneo cuya insuficiencia se manifiesta a la hora de dotar de contenido real, de verdadera *felicidad*, el conspicuo *bienestar*. En suma, el proceso histórico que conduce desde las culturas y su rancio malestar al bienestar de la cultura-mundo contemporánea, se vio necesariamente acompañado por una metafísica idealista o constructivista, que defiende la capacidad de *absoluta autodeterminación de una subjetividad sin naturaleza*. La construcción de sí mismo al margen de cualquier sustantividad natural (rechazada toda idea de una “naturaleza humana”) es el *ejercicio* de esa nueva cultura-mundo.

---

<sup>483</sup> Un proceso cuya fase inicial relativa al *acortesanamiento* de la nobleza guerrera fuera objeto del trabajo de Norbert Elias. Cf. Elias Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* F.C.E. Madrid. 1993. Asimismo. Elias, Norbert. *La sociedad cortesana*. F. C. E. Madrid. 1993

<sup>484</sup> Stirner, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*. 1844 citado en Volpi, Franco. *El nihilismo*. Siruela. Madrid. 2012, pág. 37

Aunque orientados hacia el presente estado del mundo cabe señalar que los viejos estados nacionales todavía pretendieron erigirse sobre sus culturas nacionales, asumidas como contenido substancial de las naciones políticas. Pero no es éste ya el caso de la estructura política *ultramoderna* cuya realización se busca y que pretende realizarse en las condiciones de la sociedad universal. Aunque esta sociedad carece a día de hoy del principio de totalización política capaz de gobernarla, sin embargo parece que la nueva sociedad universal – contrafigura *metapolítica* de la comunidad universal – está encontrando su órgano adecuado de gobierno en agencias económicas universales: FMI, BM, OCDE...

Pues bien, esta nueva cultura de *vanguardia* se pretenderá punta de lanza del proceso de realización de la ultramoderna sociedad cosmopolita universal<sup>485</sup> y buscará llevar al límite la más absoluta liberación, bajo la forma de una infinita posibilidad de ejercitación y construcción estética de sí mismo, de ascesis *autopoietica* y acrobática. Esta nueva forma de la vanguardia ha logrado desprenderse del componente ambiguo e incluso reaccionario que, pese a su abstracto universalismo cosmopolita, todavía escondían las vanguardias de finales del XIX y buena parte del siglo XX. Es que, en efecto, tras estas viejas vanguardias, hoy a la zaga<sup>486</sup>, pudo encontrarse muy a menudo el hastío y el más profundo rechazo de la nueva forma de vida moderna. El desvarío en que incurrieran las “viejas vanguardias” del siglo pasado, en relación a su concepto de los medios de superación de la sociedad moderna, procedió – a nuestro juicio – de su errada comprensión del proceso histórico y, por tanto, de la índole de la modernidad. Ahora bien ese desvarío no nos impedirá reconocer su diagnóstico, a menudo muy acertado, en relación al tiempo nuevo. Las vanguardias desarrolladas a lo largo de buena parte del siglo veinte poseyeron así una ambigua índole de *moderna antimodernidad*. Hoy, por el contrario, la nueva vanguardia de la era de la globalización se ha depurado en la más estricta ultramodernidad<sup>487</sup>.

Pues bien, junto a esta expansiva tolerancia, asociada internamente a la mencionada metafísica idealista de una voluntad sin naturaleza, el rasgo más característico de la nueva cultura-mundo se encuentra en la consiguiente liberación del *malestar* que lastrara todavía a las viejas *culturas* y permaneciera irreductible incluso en el tiempo de la cultura nacional.

---

<sup>485</sup> Entendemos que en la vieja cuestión que opusiera cultura y civilización, y en particular *civilisation* francesa y *Kultur* alemana, latía ya la oposición que ensayamos. Al respecto puede verse Starobinski, Jean. *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*. (En especial su primer capítulo: *La palabra civilización*). La balsa de medusa. Madrid. 2000, págs. 15-71. Una clásica referencia a la cuestión se encuentra en el ya citado Elias, N. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. F. C. E. México. 1993. (En especial su primer capítulo *Sociogénesis de la oposición entre “cultura” y “civilización” en Alemania*.) págs. 57-96

<sup>486</sup> Cf. Hobsbawm, E. J. *A la zaga. Decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo XX*. Crítica. Barcelona. 1999

<sup>487</sup> Compagnon A. *Los antimodernos*. Acantilado. Barcelona 2007. Una notable y dolorosa visión del mercado del arte contemporáneo se refleja en la novela reciente de Michel Houellebecq. *El mapa y el territorio*. Anagrama. Barcelona. 2011

La nueva cultura-mundo es una nueva cultura del bienestar, que se quiere psicológicamente saludable<sup>488</sup>, porque recae sobre sujetos liberados hasta el final: liberados – esta es la cuestión que queremos abordar – de la inasible **culpa**.

Aquí el lugar del psicoanálisis – esencial en el propio reconocimiento de las vanguardias – es determinante. Freud se presenta como el definitivo liberador, negador de la cicatriz que la escisión o individualización produce en la figura de la persona. Es que, en efecto, entendemos que la culpa no es otra cosa que la **herida** que la **separación** nos deja: una herida abierta que respira en la delicada carne de cada persona. Todo hombre ha caminado, al menos hasta el presente, con la cicatriz de su herida **singularidad**.

Si el vínculo comunitario cuidó la sutura de esta llaga siempre viva, la descomposición paulatina de la comunidad dio paso primero a una lenta supuración y finalmente al fragor en carne viva de la quebrada individualidad de los modernos sujetos desfondados<sup>489</sup>.

Pero el propio aparato freudiano resultará superfluo ahora que, por fin, las ingenierías biológicas y las actuales tecnologías del yo pretenden no sólo restañar cosméticamente toda herida sin dejar cicatriz alguna, sino incluso alumbrar hombres sin culpa, de una sola pieza, sin el zarpazo o la cicatriz de su ruptura singular. Serían – trasunto del Adán bíblico – hombres sin ombligo, pero también sin pasado o sin fondo y, por lo mismo, hombres sin singularidad.

*“En una situación en que son los técnicos quienes administran los Estados y los remodelan de acuerdo con sus ideas, están amenazadas de confiscación no sólo las digresiones metafísicas y las consagradas a las Musas, lo está también la pura alegría de vivir. Quedaron atrás hace ya mucho los tiempos en que la propiedad era considerada un latrocinio. Del lujo forma parte también el modo propio de ser, el ethos, del que dice Heráclito que es el daimon del ser humano. La lucha por un modo propio de ser, la voluntad de salvaguardar un modo propio de ser es uno de los grandes, de los trágicos asuntos de nuestro tiempo”*<sup>490</sup>

---

<sup>488</sup> En un pasaje de su conocida obra *La Corrosión del Carácter*, (Anagrama. Barcelona. 2004) R. Sennett define de paso y como sin atender al asunto, pero con irónica precisión, esa forma de cultura del bienestar como una combinación de indiferencia humana e higiene corporal, muy ligada a la “cultura californiana”. “Tenía esa combinación de indiferencia humana e higiene corporal que yo asocio con la cultura californiana” (R. Sennett)

<sup>489</sup> Ejemplar a este respecto la figura señera de J. J. Rousseau que es modernísimo y antimoderno, en una síntesis característica de las vanguardias del siglo pasado. Recuérdense sus *Meditaciones del paseante solitario* y el lamento moderno con que se abre su primer paseo. “Heme aquí solo en la tierra, sin más hermano, amigo, sociedad que yo mismo”.

<sup>490</sup> Jünger, Ernst. *Radiaciones Diarios de la Segunda Guerra Mundial. Memorias Vol. I* Tusquets. Barcelona. 1995 pág. 20. A este respecto parece haber una estrecha sintonía con Adorno y Horkheimer: “La verdadera naturaleza del esquematismo, que hace concordar desde fuera lo universal y lo particular, el concepto y el caso singular, se revela finalmente en la ciencia actual como el interés de la sociedad industrial. El ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración. Todo se convierte en proceso repetible y sustituable, en mero ejemplo por los modelos conceptuales del sistema: incluso el

Es, nuevamente, el final del hombre, tal como lo hemos conocido. Es la irrupción – verdaderamente revolucionaria – de una pretendida nueva edad de la inocencia ligada a la reiterada superación de nuestra tradición.

En relación a nuestra hipótesis fundamental no cabe duda de que la herida, que la escisión de la singularidad personal supone, ha de juzgarse muy anterior a la formación histórica de la Cristiandad medieval. Pero entendemos que esa llaga sufrida por la subjetividad resultará – en cuanto vinculada íntimamente con la forma de la comunidad en la que el sujeto se gesta – análoga o proporcionada con la forma de la comunidad en la que dicha subjetividad tiene su origen.

Así pues, aunque una forma genérica de semejante herida sea común a la constitución de la subjetividad antropológica en general, la forma de *la culpa* característica de nuestra subjetividad occidental no ha de ser, necesariamente, un fenómeno universal. En efecto, así como no es *positivamente* universal la figura de la persona en su sentido específicamente occidental, tampoco hay persona sin culpa en el mismo sentido específico del occidente cristiano.

Dicho de otro modo: aunque toda estructura de parentesco ha debido conocer la cesura que señalamos entre comunidad y singularidad y el consiguiente dolor derivado de la singularización, habrá que admitir también que, siendo diversas las formas de esa subjetividad en función de las distintas estructuras comunitarias de las que procede, la herida resultante del *proceso de individuación* ha de tener una figura específica en cada caso.

A este respecto nuestra posición asume la comprensión de la psicopatología que ha desarrollado Fernando Colina, aunque con severas rectificaciones derivadas de nuestra comprensión del elemento comunitario triposicional de la condición humana. La posición de Colina es, por lo demás, deudora de la tesis inaugurada por M. Foucault:

*“Esta perspectiva permite el estudio de la locura fuera del ámbito de las enfermedades naturales, entendiéndola no al modo de sucesos físicos cuya lenta movilidad aparece casi inmutable a nuestros ojos, tan solo alterada superficialmente por los cambios que promueve en cada momento la cultura. La enfoca más bien como acontecimientos móviles promovidos por la historia, que es quien condiciona los perímetros de la identidad y establece la dimensión de los desgarramientos del sujeto que van sucediendo en cada período.”*<sup>491</sup>

De la distinción de dos ejes en los que Colina ordena la psicopatología (melancólico y paranoico) lo aquí expuesto se adecua, especialmente, al eje melancólico, sin perjuicio de la inseparabilidad de ambos ejes:

---

*hombre singular, por no hablar del animal”* (Adorno-Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. 2005. pág. 131)

<sup>491</sup> Colina, Fernando. *Melancolía y paranoia*. Síntesis. Madrid. 2011, pág. 17

*“El eje melancólico estaría representado por el deseo y la tristeza, en la medida en que ambos son hijos de la soledad y de la culpa, mientras que el paranoico lo sería por el saber y la interpretación, entendidos como vástagos de la división del sujeto y de la potencialidad atributiva y acusatoria del pensamiento”*<sup>492</sup>

Nótese que esta distinción lo es de dos ejes de un mismo espacio, de suerte que no pueden juzgarse de modo separado. Constituyen la dimensión bifaz de toda psicopatología.

Desde nuestra posición es de gran interés la consistencia de la melancolía que, frente a la pluralidad sin cuento de los trastornos, mantiene su condición a lo largo de la historia. La melancolía presenta una substancial persistencia, que Colina deposita en cierta comprensión de la naturaleza humana:

*“La vida discurre como una secuencia de pérdidas y de duelos inacabables. Somos melancólicos en cuanto que deseantes, por mortal necesidad”*<sup>493</sup>

Su consistencia corre pareja, además, con su universalidad en el campo de la psicopatología – y de la psicología general – al punto de que cabe reconocer melancolía bajo todas las formas de psicosis:

*“... es el denominador común más específico de todas las formas de psicosis. De este modo, la melancolía sería una psicosis más entre las otras y, a la vez, el acompañante imprescindible de todas”*<sup>494</sup>

Ahora bien, esa melancolía subyacente no tiene un rostro único, sino que se detecta bajo una floración asombrosa de síntomas. La melancolía persiste, pero lo hace bajo una pluralidad y diversidad sintomática enormes.

*“Desde Burton a Freud todos los autores han dado cuenta suficientemente de ello. “La torre de Babel nunca produjo tanta confusión de lenguas como la variedad de síntomas que produce el caos de los melancólicos”, escribe Burton en su inclasificable Anatomía. Mientras Freud, con un lenguaje muy diferente, insiste en algo parecido: “La melancolía muestra diversas formas clínicas a las que no se ha logrado reducir todavía a una unicidad y entre las cuales hay algunas que recuerdan más las afecciones somáticas que las psicógenas”. ”*<sup>495</sup>

---

<sup>492</sup> Colina, Fernando. *Melancolía y paranoia*. Síntesis. Madrid. 2011, pág.11

<sup>493</sup> Ibid. pág. 48

<sup>494</sup> Ibid, págs. 50-51

<sup>495</sup> Ibid. pág. 55



¿Cabría derivar esta pluralidad fenoménica de una melancolía siempre subyacente, de las formas diversas de comunidad respecto de las cuales se afirma, de modos distintos (según distintas identidades), la individualidad? En tal caso, la culpa y la melancolía serían formas estrechamente conjugadas, vinculadas al proceso de constitución de la identidad individual respecto de la comunidad de partida, consistente en una u otra estructura de parentesco. Una comunidad que tiene – como hemos querido mostrar – potencia ontológica constituyente de una identidad personal no propiamente individual. Así pues, la melancolía universal se refractaría en cada caso de modo distinto, pero se encontraría en *toda* forma de psiquismo. De este modo la tristeza que todos conocemos resultaría inexorable, aunque sólo en algunas circunstancias conduce a formas extremas o patológicas.

*“Es cierto que desde el ángulo psicogenético podemos valorarla como una manifestación menos regresiva que la esquizofrénica o la paranoica, a las que se atribuye un desequilibrio de mayor gravedad, al menos en lo que se refiere al campo yoico, a la esfera de la identidad, pero también se la considera más primaria, por contra, si nos atenemos a la expresión pulsional, al territorio oscuro de las energías vitales. En términos pulsionales, aludiendo a ese dominio previo al deseo y la palabra que nos humanizan, hay una presencia de la melancolía en el seno de la pulsión misma que parece subyacer a cualquier psicosis, como si la melancolía fuera la manifestación directa de una pulsión que ha fallado en su articulación tanto con el deseo que anima los intereses de la vida y nos guía en dirección al cuerpo de los demás, como con la palabra que nos encadena al discurso social. Por ese motivo, algunos entienden la melancolía como el fenómeno psicótico más primitivo y arcaico, el bajo fondo de toda psicosis, el desierto original, la mudez más honda, la forma más extrema de alienación y soledad”<sup>496</sup>*

Toda afección psicológica se nos presenta, así, como efecto de un ataque a las condiciones de la fortaleza personal, de la firmeza o de la generosidad – en el sentido de Espinosa, arriba aludido – de manera que la melancolía resulta de una impotencia o un déficit en la energía de afirmación propia, de una impotencia derivada de la soledad o el aislamiento egoísta que acompaña al proceso de constitución del yo o de la propia identidad. En conjugación aparecerá una paranoia consistente en una suerte de cierre sobre sí y en una conjugada *susplicacia* ante cualquier otro, una desconfianza que cursa con una enorme floración lingüística y razonadora que constituye una fertilidad sucedánea, compensadora de la real esterilidad del sujeto pretendidamente substancial. Esterilidad derivada de la desconfianza profunda en cualquier otro. Si la generosidad es necesariamente confiada su contrafigura es esa desconfianza que

---

<sup>496</sup> Ibid, págs. 55-56

subyace – por ejemplo – a la usura, una forma pervertida de donación que pretende asegurarse – dada su desconfianza – mediante el interés rendido.

*“El síntoma universal, el síntoma por excelencia del gran círculo melancólico, es la tristeza, como la desconfianza lo es en el eje de la paranoia”*<sup>497</sup>

Por otra parte, el propio Fernando Colina encuentra en la exaltada aceleración del deseo en la sociedad comercial de nuestro tiempo una de las raíces, junto a otras, de la gran expansión de la melancolía. Expansión bajo la forma pervertida de la depresión. Esta forma permite, a su juicio, una perversa exculpación por justificación neurofisiológica, una forma que es la contrafigura precisa – no podemos coincidir aquí con Colina – de la confesión absolutoria. Es una forma lúdica e irresponsable de absolución que Freud, tal como lo interpretamos más abajo, ha llevado a la perfección.

En suma la culpa y la melancolía que el hombre occidental ha venido padeciendo (así como los modos de impugnarlas) serán el signo característico de la forma cristiana – y específicamente medieval – de la personalidad: no es necesariamente única, no es necesariamente universal. Añadiríamos que la culpa que padecemos tampoco es judeo-cristiana, con un ominoso guión que pretende establecer continuidad en lo que constituye un enorme hiato<sup>498</sup>.

---

<sup>497</sup> Ibid, págs. 58-59

<sup>498</sup> Un guión que conduce, a nuestro juicio, a una notable pérdida de perspectiva que, aunque puede entenderse en el judaísmo cultural de, por ejemplo, G. Steiner, se ha impuesto en otros muchos como un automatismo irreflexivo. George Steiner modifica ocasionalmente la fórmula escribiendo “hebraico-nazareno”. Ese judaísmo culturalista (secularizado) hace del cristianismo una nota a pie de página del judaísmo (“*El judaísmo y sus dos principales notas a pie de página el cristianismo y el socialismo utópico, son descendientes del Sinaí*”) porque no puede ver la especificidad de la Cristiandad latina y, sobre todo, altomedieval. Malentendiendo así la índole de “la idea de Europa” tendiendo a la metafísica de la cultura cuyo epitafio fueron las dos guerras mundiales. La prolongación de esa metafísica de la cultura en figuras como la de G. Steiner, magníficas en otros muchos aspectos, resulta cada vez más irreal. No podemos asumir semejante posición de la gran *cultura cosmopolita moderna* como basamento metapolítico de la idea de Europa porque tiene detrás una concepción de la historia europea enteramente tergiversada.

En última instancia el judaísmo cultural está imposibilitado para ver en la Cristiandad medieval las raíces metapolíticas de Europa, contribuyendo así a la crítica ilustrada de la vieja Europa, en nombre de una nueva Europa que quisiera ver libre de todo vestigio cristiano medieval, requisito necesario para esa nueva Europa neoclásica. Nos oponemos frontalmente a las posiciones de este judaísmo ilustrado porque entendemos que ha sido, precisamente, la crítica racionalista y el curso (ilustrado y moderno) de la sociedad europea la vía que conduce a *Auschwitz*. La posición de este judaísmo ilustrado queda, entendemos, excelentemente representada en las siguientes palabras de G. Steiner:

*“La “idea de Europa” está entretejida con las doctrinas y con la historia del cristianismo occidental. Nuestro arte, arquitectura, música, literatura y pensamiento filosófico están saturados de valores y referencias cristianas. La alfabetización europea surgió de la educación cristiana. Las guerras religiosas entre católicos y protestantes han configurado el destino europeo y el mapa político del continente. Otros factores desempeñaron sin duda su papel, pero lo que es absolutamente inseparable de la caída de Europa en la inhumanidad, desde la Shoah, es la designación cristiana del judío como deicida, como heredero directo de Judas. Es en el nombre de la sagrada venganza por el Gólgota como los primeros pogromos arrasan toda Renania a comienzos de la Edad Media. Desde estas matanzas hasta el Holocausto, la línea descendente es desde luego compleja y en ocasiones subterránea, pero también*

Signos de esta genérica herida antropológica aparecen por doquier. El citado George Steiner vio en la antigua tragedia griega la huella de la quiebra política que hubieron de sufrir formas antropológicas de comunidad (*oikos*, *koinonía*) muy anteriores a la *polis*. En un sentido análogo leemos el curso multisecular de la historia europea. En efecto, encontramos una analogía suficiente, aunque distante, entre la vivencia de la culpa y aquel conflicto antiguo que enfrentó la mutua pertenencia comunitaria con una subjetividad que se afirmara en la forma del ciudadano (*polítés*). En esa singular exigencia de libertad civil (individual) no deja de hallarse nunca un patético sufrimiento.

*"En su exhortación formulada en las penumbras de la noche que se disipa y tratando de incorporar en su propio ser la cabeza "compartida" de Ismena, Antígona llega, lo más cerca que puede expresarlo una lengua "moderna", a una conciencia, a un rearticulación, de aquellas oleadas osmóticas que en ciertos momentos pueden negar la individualidad, disolver la primera persona del singular y hacer que los seres humanos "fluyan los unos en los otros". (Recuerda uno el testimonio de Keats sobre la irrupción de otras presencias humanas en su propio yo psíquico y corporal)"<sup>499</sup>*

### 3.2. PSICOANÁLISIS: UNA PERSPECTIVA NEGATIVA Y ABSTRACTA SOBRE LA FAMILIA.

Desde nuestra perspectiva el psicoanálisis ha tenido un efecto antropológico de primera importancia, palmariamente manifiesto cuando se lo contempla como institución de intervención *privada* pero *masiva* según una forma adecuada a la naturaleza misma de la sociedad moderna. Efecto liberador, sin duda, si nos atenemos a la acepción negativa de la idea de *libertad* (libertad de), acepción que sólo ideológicamente puede desligarse de su acepción positiva (libertad para). Pero es este momento positivo el ausente del trabajo psicoanalítico como está ausente, según venimos mostrando, del proyecto liberador de la modernidad.

---

*inconfundible. El aislamiento, el acoso, la humillación social y política de los judíos ha sido parte integrante de la presencia cristiana – que ha sido axiomática – en la grandeza y abyección europeas. Los campos de exterminio son fenómenos europeos ubicados, por una intuición monstruosa, en las más católicas de las naciones europeas. De nuevo, los crucifijos se mofan del perímetro de Auschwitz (...). La brutal verdad es que Europa, hasta ahora, se ha negado a reconocer y analizar el múltiple papel del cristianismo en la medianoche de la historia, cuánto más a retractarse de él... (...).*

*Hoy el cristianismo es una fuerza en decadencia (...) Quizá surja una Europa postcristiana, aunque lentamente y en formas que es difícil predecir, de las sombras de la persecución religiosa. En un mundo asolado ahora por un fundamentalismo criminal, ya sea el del sur o el medio oeste americano, ya el del Islam, Europa occidental tiene tal vez el imperioso privilegio de elaborar y llevar a efecto un humanismo secular. Si puede purgarse de su propia herencia oscura haciendo frente a esa herencia con perseverancia, tal vez la Europa de Montaigne y Erasmo, de Voltaire y de Immanuel Kant pueda una vez más ofrecer orientación"* (Steiner, G. *La idea de Europa*. Siruela. Madrid. 2005, pp.73-77)

<sup>499</sup> Cf. Steiner, George. *Antígonas*. Gedisa. Barcelona. 2000 pág. 254

El aludido efecto antropológico de la terapia psicoanalítica consiste en la plena liberación de todo sentido de responsabilidad moral, en una tendencialmente perfecta *exculpación*.

*“... se asienta en una concepción del hombre que le priva de toda genuina responsabilidad moral, instrumenta las disposiciones prácticas capaces de extirpar en sus institucionalizados dicho sentido de la responsabilidad, y todo ello en la medida, a su vez, en que dicha institución se acompasa y adapta, como el guante a la mano, a un tipo de sociedad en la que se ha hecho predominante una característica tendencia por parte de los individuos a eximirse de toda responsabilidad moral dado a su vez el estado de desmoralización, reinante en dicha sociedad”*<sup>500</sup>

Entendemos esta *sociedad modernista* como fase terminal de la sociedad *en emergencia*, en que desemboca el largo curso negativo de descomposición de la comunidad universal. En este contexto, el *trabajo terapéutico* que la *institución psicoanalítica* ha desplegado, puede contemplarse como culminación y paso al límite del moderno proceso de emancipación. Es el trabajo capaz de erradicar del psiquismo antropológico el íntimo estigma de la culpa y, por lo mismo, capaz de lograr la perfecta liberación de la residual responsabilidad moral (comunitaria), todavía vivida por los ciudadanos de la sociedad modernista. Su efecto no puede ser otro que la plena “realización” del individuo y, sin embargo, ese resultado sólo puede promover una “realidad” inviable, de la que sólo cabe una definición *negativa y abstracta*. Es, en suma, la realización de un fantasma (G. Anders).

De entrada parece oportuno destacar la adecuación entre la índole *negativa* (privada) y *abstracta* (masiva) de la sociedad modernista y la concepción asimismo negativa y abstracta de la concepción freudiana del psiquismo humano. Ambas se acompañan, como señalaba Juan B. Fuentes “*como el guante a la mano*”.

Esa índole negativa subyace al proceder de Freud que, en efecto, inicia su labor ateniéndose de modo estricto a los casos de abuso sexual de un menor por parte de un adulto de su entorno familiar. Pero de este modo queda negada, tácitamente y desde el principio, toda constitución positiva de la afectividad infantil por la matriz familiar en que se genera. El maestro de la psicología moderna, al atender de modo estricto a estos casos de abuso sexual, se ha orientado de modo exclusivo al momento de definición **negativa** de la estructura familiar, el tabú del **incesto**, con perfecta desconsideración hacia el momento **positivo** cuya clave se encuentra en el principio de **exogamia**.

Con su soberana indiferencia hacia el momento positivo o constituyente del sujeto, Freud reduce a una función estrechamente negativa el cometido substancial de la matriz comunitaria-familiar. Se trata de una función, en resumen, sencillamente

---

<sup>500</sup> Fuentes, Juan B. *La impostura freudiana*. Encuentro. Madrid. 2009, pág. 15. En lo que sigue nos atenemos estrechamente a la posición perfectamente definida por Juan B. Fuentes en esta obra.

negativa por simplificadora: por el responsable olvido de la complejidad inherente a la formación de parentesco, que conjuga necesariamente exogamia e incesto. La función constituyente de la subjetividad por parte de la estructura familiar queda reducida así a la mera *represión* o negación de una presunta naturaleza, prístina e inefable, de carácter volitivo o pulsional siguiendo la visión moderna de perfecta quiebra entre el *fondo energético (natural)* y la *estructura (cultural)* que lo articula subyugándolo.

Esta naturaleza anterior es, a su vez, un postulado gratuito y sin fundamento, que Freud toma directamente de la tradición filosófica idealista alemana<sup>501</sup>, pero que tiene tras de sí, en última instancia, la retirada de las ideas de creación y providencia en la cosmología sin teología del mundo moderno. Una retirada que conduce a la idea de naturaleza como fondo energético *anantópico* e impersonal: la pura voluntad.

Aquí estriba la importancia que otorgamos a esta atención restringida a posibles casos de abuso sexual de menores o de violación del incesto. En efecto, aunque inicialmente estos casos fueron concebidos como excepcionales, es decir, como particulares desviaciones de una normalidad que excluye esas relaciones incestuosas, sin embargo el análisis de esa normalidad quedó totalmente eludido por la deliberadamente estrecha atención a dichas situaciones de abuso sexual. Desde luego estos casos de abuso, por abundantes que fueran, no podían dejar de ser inicialmente juzgados excepcionales.

Insistimos en que la atención restringida a estas situaciones, en el trabajo clínico de partida, conduce a un concepto negativo de la estructura familiar limitado al tabú del incesto. Pero éste, es decir, la norma que veta el vínculo sexual entre los miembros de la familia, es sólo la contraparte negativa de una configuración positiva que queda enteramente ignorada.

Pues bien, cabe pensar que la razón de esa desatención podría hallarse en el grado extremo de descomposición que sufriera la comunidad a la altura del final del siglo XIX, hasta el punto de que ante los ojos de Freud queda únicamente esa paradójica unidad que es la llamada familia nuclear o burguesa – familia *exenta* –. Una estructura que sólo podría alentar tejida en una red de familias – familia *inserta* – pero que se encuentra, ya en la Viena finisecular, en el avanzado grado de descomposición que caracteriza, en general, a la Europa modernista<sup>502</sup>.

Freud se centra, por tanto, en la consideración exenta o **abstracta** de la familia lo que conduce a su definición negativa rigurosamente sujeta al tabú del incesto. De

---

<sup>501</sup> Fuentes, Juan B. *De Kant a Freud: La formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano*. Pensamiento, vol. 67 (2011), nº 253, pp. 427-458.

<sup>502</sup> Hemos remitido las ideas de comunidad y de persona a un tipo particular de ideas cuya estructura definimos como sigue: “Es, en definitiva, la idea de una estructura que, aunque definida o delimitada en su morfología propia, supone una pluralidad conexa de estructuras análogas, de suerte que ninguna de estas unidades puede sostenerse al margen de las demás, por lo que la preservación de cada una (firmeza) es condición de las demás (generosidad) y la recíproca: la preservación de las demás es condición de la propia. Es un tipo de estructuras cuyo modelo puede encontrarse en la idea de persona, justamente la flor de la comunidad.” Cf. supra pág. 152

este modo la doble nota *negativa y abstracta*, que caracteriza el enfoque freudiano, podría derivar de su muy ajustada atención a la esquirra de comunidad que constituye la familia burguesa en el espacio de la sociedad modernista. Una última esquirra que la institución psicoanalítica ha contribuido a atomizar sin resto.

Desde este estrecho enfoque el análisis freudiano se orientó hacia una determinada interpretación del significado de los casos de abuso. Partiendo de un supuesto deseo infantil (natural) anterior a la horma que acuña la afectividad del sujeto – como una suerte de impulso “natural” inicialmente intocado por la “cultura” – la función formativa que la familia pueda desempeñar se entenderá como estrictamente *represiva*. El deseo infantil, que se actualiza con el abuso, sería reprimido sin dilación alguna, al adoptar por objeto en su mismo nacimiento, precisamente, una figura vetada por el tabú del incesto. Desde ese momento se sucede en la desgraciada vida del sujeto la serie de diversos objetos sustitutivos y engañosos, incapaces siempre de satisfacer un deseo cuya satisfacción real sólo podría proceder del consumo del objeto prohibido. Pero, de otra parte, de consumarse semejante deseo lo haría violando la norma constitutiva y arrojando así al sujeto a la desgracia de una culpa irredimible.

De este modo: el individuo queda condenado a bascular siempre entre la insatisfacción – escondida tras la serie de pseudo satisfacciones meramente sucedáneas puesto que recaen sobre objetos de sustitución – y la desgracia culpable que supondría la satisfacción real del deseo mediante el consumo del objeto vetado por la norma moral fundamental, que la familia constituye. La **infelicidad** es, en suma, el destino del sujeto freudiano y semejante infelicidad tiene su raíz en la contradicción constitutiva entre un *élan libidinal* pretendidamente anterior (natural) y una estructura normativa (cultural) de cariz netamente represivo e internamente perverso, ideológico, encubridor de la naturaleza o “infraestructura” libidinal.

De haber partido de la consideración de la forma *normal* de la unidad familiar – y no de los casos de su negación por abuso sexual de menores – Freud podría haber contemplado la afectividad del sujeto positivamente edificada desde su génesis, sin asumir una afectividad anterior o en bruto de cariz zoológico o natural – en realidad imaginada como *oscuramente bestial o “energética”* – que sería negada luego por la estructura normativa en que se inscribe<sup>503</sup>.

---

<sup>503</sup> Esta oposición puede ser entendida como vestigio o última expresión de un dualismo tan antiguo como la filosofía occidental de raíz platónica. Dualismo al que quiso sobreponerse la teología cristiana y, en particular, la Cristología aunque sobre el fondo presupuesto del dogma de la *Creatio ex nihilo*. La modernidad constituiría, así, un retorno a Platón y, en general, a un neopaganismo que involucra el mencionado dualismo de uno u otro signo. La cuestión no es de este lugar pero entendemos que la morfología comunitaria es el elemento en que pueden prosperar concepciones de la persona humana capaces de superar la composición extrínseca de un cuerpo zoológico y una conciencia sublime. La modernidad oscurece la índole personal del cuerpo antropológico y concibe un “mundo interior” que se quiere ínsito de algún modo en un cuerpo zoológico, parte del “mundo exterior”. La oposición interior/exterior es, así pues, la última fórmula en que cristaliza el peso muerto de la mencionada tradición antigua.

Es cierto que esto supondría contemplar la unidad familiar en su positiva apertura a la comunidad de terceras familias a través del lazo matrimonial exogámico, un vínculo cuya corrosión ha tomado la estructura interna de la forma residual de la comunidad: la familia nuclear. Pero Freud sólo pudo tener presente esta forma residual, esta esquirola naturalmente *imperativa y patriarcal*, a cuya definitiva corrosión ha contribuido la terapia psicoanalítica desde la raíz de su enfoque.

Así pues, adoptada esta perspectiva, se hace preciso el postulado de una naturaleza libidinal, reprimida o negada por la norma familiar. Pero es posible concebir – y en las páginas iniciales hemos apuntado esta concepción – una función constructiva y positiva, que podríamos llamar *edificante*, de la estructura cultural antropológica que condujera a un sujeto íntegramente constituido por la forma cultural. Desde este punto de vista, dicha estructura cultural no se limita reprimir un *élan libidinal*, sino que lo *conforma desde su génesis más elemental*. La estructura normativa de parentesco no se limitaría, en efecto, a la negativa represión del impulso libidinal, sino que la voluntad antropológica quedaría configurada *ab initio* en un sentido normal exogámico. La estructura triposicional abierta, que discurre sobre el fundamento de la doble formalización operatoria y objetual, sirve a la génesis y constitución del hombre, constituye el elemento, a nuestro juicio insalvable, de la condición humana.

Esa estructura cultural erige al sujeto desde su raíz, lo pone y lo sostiene desde el principio, sin conceder resto alguno que quedara intocado (y fuera simplemente *reprimido*) a modo de fondo energético o *natural*.

Pero repárese en que al negar esa naturaleza intocada no consentimos o transigimos con la idea de una plasticidad infinita en la construcción de la realidad humana. Sin duda, pudiera parecer que al negar la idea de una *naturaleza humana* estaríamos contribuyendo a promover la noción de una absoluta capacidad de construcción de la propia realidad antropológica, con alguna forma de idealismo absoluto. El error se debería a la equivocidad del término *naturaleza*. Negamos ese fondo anterior, culturalmente intacto, porque afirmamos la realización de la condición humana desde su raíz material. El límite no es una substancia natural sino una realidad hilemórfica originaria y esencialmente antropológica, cultural, comunitaria.

Desde luego, la forma cultural a la que referimos no ha de confundirse con objeto alguno del capricho subjetivo-individual (psicológico) del consumidor moderno que “pudiera ser lo que quisiera” porque entendemos que esa radical forma cultural posee una valor *fundamental*, anclándonos en la positiva estimación del viejo hombre en cuanto lo contemplamos como *fundamento* de cualquier estimación, medida del valor o rasante axiológico último. La raíz de esa positiva estimación se encuentra en el gesto afirmativo ante la propia existencia puesta en riesgo hoy, precisamente, por los defensores de una infinita plasticidad o potencialidad humana. Idealistas o constructivistas absolutos obligados a negar cualquier realidad y, con ella, toda tradición o trascendencia en cuanto límite de semejante potencialidad, abocados a negar la realidad de las cosas en nombre de un *abismo* de creativa irrealidad. Esta

“barbarie vertical” y educada manifiesta cierta analogía con la amenaza que diera ocasión a la vieja Europa. Análoga es, a nuestro juicio, su orientación destructiva.

Desde el dogmático punto de vista racionalista abstracto de la modernidad crítica nuestra estimación sólo puede resultar, a su vez, dogmática<sup>504</sup>. Pero por nuestra parte encontramos en esa posición elemental, según quisimos apuntar arriba, la raíz desde la que puede crecer la razón formal, analítica o instrumental. Es el fondo último, como tal inaccesible al análisis instrumental<sup>505</sup> y a través de cuya crítica sólo puede abrirse paso el nihilismo.

- *Un “nihilista”, profirió Nikolái Petrovič, viene del latín nihil, nada, por cuanto puedo juzgar, por lo tanto, esta palabra indica un hombre que... ¿no admite nada?*
- *Más bien di: que no respeta nada” retomó Pável Petrovič...*
- *Que considera todo desde un punto de vista crítico, observo Arkadi.*
- *¿Y no es quizás lo mismo? pregunto Pável Petrovič.*
- *No, no es lo mismo. El nihilista es un hombre que no se inclina ante ninguna autoridad, que da fe a ningún principio, cualquiera sea el respeto de que tal principio esté rodeado.*
- *¿y te parece una buena cosa?, lo interrumpió Pável Petrovič*
- *Según para quién, tío. Para algunos deriva un bien de él, y para algunos otros un gran mal.*
- *Ah, ¿así? Bah, veo que no es algo de nuestra competencia. Nosotros somos gente del viejo siglo, nosotros consideramos que sin “prensíp” (Pável Petrovič pronunciaba esta palabra dulcemente, a la manera francesa; Arkadi, por el contrario, pronunciaba “principios”, arrastrando la sílaba final) sin “prensíp” aceptados como tú dices, por dogma, no se puede dar un paso, no se puede emitir un respiro... ¿Cómo os llamáis?*
- *“Nihilistas” profirió distinguidamente Arkadi.*
- *Sí, primero eran los hegelianos, ahora son los nihilistas. Veremos cómo haréis para existir en el vacío, en el espacio sin aire”*<sup>506</sup>

Por supuesto una tal constitución cultural íntegra, dada desde el hontanar de la realidad antropológica, sólo se alcanza en la conjugación real que articula el momento negativo (incesto) con el momento positivo (exogamia) de la unidad comunitaria, contando con la figura doblemente formalizada del mundo antropológico. Entendemos que es justamente la idea de una *naturaleza* absoluta – adecuada al yo crecientemente

---

<sup>504</sup> Véase la nota 83 a pié de página.

<sup>505</sup> En páginas anteriores hemos bosquejado una comprensión de la integración *sin resto* de la afectividad somática del sujeto en la estructura cultural de un modo íntegro y genético – capaz de salvar el hiato entre la génesis etológica y la estructura antropológica – y allí nos remitimos. Cf. *supra*. *Fundamentos antropológicos*. en especial *Tensión vertical y Comunicación*.

<sup>506</sup> Turguéniev *Padres e hijos*. 1862, citado en: Volpi, Franco. *El nihilismo*. Siruela. Madrid. 2012 pág.20



absoluto o solo de la modernidad – la que impide la conjugación de ambos momentos y conduce a una idea asimismo absoluta de liberación de la represión normativa.

Insistimos en que la consideración de la forma normal de la unidad familiar pide su inserción en el tejido exogámico de una comunidad de familias. Pues bien, la misma consideración de esta estructura conduciría a contemplar de otro modo los abusos sexuales de los que parte Freud, a saber: ya no como ocasión para la activación de un supuesto impulso sexual en bruto, sino como una falla en la construcción normativa de la personalidad del menor que se encontraría en curso *ex ovo*. Pero, como señalábamos, es esta *familia inserta* la que no es visible en la sociedad modernista, en la que apenas subsiste la *familia exenta*, que llamamos nuclear y burguesa, internamente inviable en la medida en que, como dijimos, familia exige comunidad de familias.

Pero a la altura del final del siglo XIX la vieja continuidad del tejido comunitario ya había quedado definitivamente rota con el movimiento y el cambio, que la nueva forma de producción, distribución y consumo entrañara. Rota con la agregación masiva en la ciudad moderna, rota con el comercio distante y el tráfico inter individual (contractual), rota con la ecualización siquiera formal y la liberación o disolución de toda corporación, en suma, con la emergencia de la sociedad.

Si nuestra afectividad resulta, como defendemos, *íntegramente* del orden antropológico – incluso salvando una *genérica* continuidad *material* de la especie humana con otras especies zoológicas – entonces el abuso sexual no se entenderá como ocasión para la activación de un deseo infantil pre-existente – material y genéricamente zoológico – sino como una ruptura en el proceso de formación de la afectividad personal<sup>507</sup>. La evocación adulta de la escena de seducción/corrupción, evocación moralmente insoportable, ya no conduciría a la formación del trauma afectivo en el adulto que reconoce la violación de la norma en la escena que vivió inocentemente en su infancia. La evocación en la edad adulta del abuso sufrido en la infancia podría juzgarse, sin duda, un episodio desgarrador de la arquitectura moral del sujeto que viera violada la norma familiar por parte de un individuo encargado, precisamente, de implantarla. Pero el que conculca la norma sería entonces el violador y no un presunto deseo infantil que viviera inicialmente de modo inocente y placentero ese abuso, de suerte que sólo más tarde fuera evocado como tal abuso dado su carácter moralmente repugnante con lo que, por tanto, habría sido reprimido en el acto.

---

<sup>507</sup> La posición que definimos supone una puesta en cuestión no ya de la evolución biológica, sino de la transformación evolutiva de la que resulta la forma humana en su perfil final (hasta sus ulteriores desarrollos antropotécnicos). Sin entrar en la cuestión misma de la evolución de las especies, es decir, aceptando de hecho la evolución de las especies es preciso comprender el efecto ontológico que la irrupción del campo antropológico supone. Un efecto que significa, precisamente, una suerte de anamorfosis de la realidad biológica en un orden de realidad más profundo: el orden antropológico. En este orden la forma de transformación no es ya propiamente biológica, no es ya *evolución*.

Desde esta raíz todos los posteriores episodios de la biografía, teñidos de afectividad erótica y cargados de sentido moral, ya no se percibirán como simples engaños que vendrían a sustituir aparentemente el objeto deseado. Las circunstancias del curso de la vida podrán concebirse ahora como continuas oportunidades para reconstruir la figura moral, contra la que atentara el acto de violación o de abuso. Estas circunstancias biográficas no sólo dejarían de sufrir una devaluación, en cuanto sustitutos engañosos del deseo insatisfecho, sino que cobrarían un enorme valor moral como episodios críticos ante los que la responsabilidad moral del sujeto hallaría *ocasión* para (re)afirmarse, merced a la reconstrucción de la estructura elemental de la comunidad, es decir, de la familia: condición de esa re-afirmación.

Ahora bien, gracias a la perversa disposición radical de su enfoque, el psicoanálisis pudo, y aún puede, reportar las ganancias *apetecidas* por sus pacientes. Para llegar a entender en qué consistan esos réditos *deleitables* con los que trafican los firmantes del *pacto terapéutico* es preciso retener la situación en la que se encuentran. Es la situación histórica de la *sociedad en emergencia* ya descrita, y cuya dimensión vivida consiste en un estado de radical *desmoralización*, tras la que se esconde una tendencia psicológica a liberarse del compromiso moral de los propios actos, que se querrán intransitivos o sin consecuencia sobre terceros: actos de un yo en aislamiento.

El psicoanálisis reportaría la consecuencia, al parecer benéfica, de una liberación de toda responsabilidad moral sobre el curso de la vida, una completa exculpación, llevando así al límite el imparable hundimiento de la existencia comunitaria; lo que a su vez conducirá a cohortes crecientemente numerosas a los centros de atención psicológica especializada. En efecto, desde el último tercio del siglo XX la atención psicológica se ha hecho ubicua y vulgarizada haciendo innecesaria la perversa sutileza freudiana, su finísima inteligencia sugestiva, merced a la prácticamente definitiva corrosión de las últimas esquirlas de la comunidad.

Ahora bien, es preciso volver a reparar – como hacemos aquí – en la presunta posición de un impulso o deseo sexual infantil, concebido falazmente como anterior a la formación de la subjetividad antropológica, y definido por su fijación sobre la figura del corruptor de una manera inicialmente *inocente* – dada su falta de carácter moral – y finalmente *culpable* – una vez que el sujeto haya quedado acuñado moralmente –. Es preciso percatarse de que la apelación a semejante deseo sexual infantil no pasa de ser *un postulado enteramente gratuito*, cuya función no es otra que alentar una idea de represión e inmediata sustitución falaz de lo reprimido.

El postulado de este impulso<sup>508</sup>, que supone consiguientemente una atención estrecha al tabú del incesto como exclusivo principio determinante de la formación de parentesco, no puede sino conducir al concepto negativo de la estructura familiar y a la noción consiguiente de un psiquismo definido por la represión. Pues bien, esta

---

<sup>508</sup> Que contemplamos como eco antropológico de la moderna ruptura o quiebra entre naturaleza y cultura cuya raíz hemos señalado arriba.

concepción es la cobertura precisa para la labor exculpatoria que la institución va a ejercitar.

Pronto se verá cómo la construcción – circular y vacía – de la doctrina psicoanalítica busca desvincularse de los abusos sexuales que eventualmente hayan podido tener lugar o hayan podido no tenerlo, de suerte que la atención freudiana inicial a los mismos habrá sido, a lo sumo, ocasional. En efecto, en el curso del trabajo clínico la atención a los casos de abuso aparece pronto como meramente propedéutica o preparatoria. En realidad se presentan como un trámite que finalmente obstaculiza o bloquea el rendimiento exculpatorio que el psicoanálisis ha de arrojar.

De haber mantenido su dependencia ocasional de los acontecimientos reales que hubieran podido suceder en las contingentes biografías de sus pacientes, la concepción freudiana del psiquismo habría quedado limitada al estatuto de una psicopatología. Para desbordar el estrecho ámbito de la psicopatología era preciso que la concepción freudiana de la subjetividad antropológica se desvinculara pronto de su atención a los casos de abuso, de cuya consideración, sin embargo, había partido su trabajo clínico. Pero esa desvinculación se lleva a efecto *manteniendo la concepción rigurosamente negativa* de la estructura familiar, extraída precisamente de la perspectiva adoptada ante los casos de abuso.

En el verano de 1897 Freud dio finalmente el paso capaz de convertir al psicoanálisis en la sutil herramienta de liberación o en el agente de la revolución verdaderamente revolucionaria soñada por el radicalismo ilustrado, capaz de desgarrar completamente el residual tejido comunitario que, pese a su moderna debilidad, todavía *sujetara y acaso sujete todavía* frágilmente la existencia humana al círculo constituyente de la unidad de parentesco.

La emergencia de la sociedad, en sus dimensiones industrial y comercial, política y cultural se verá así culminada por el avance emancipador del que el freudismo resulta el ápice. Esta atomización conducente a la nube de individuos *libres (sociedad)* tiene como efecto consubstancial una *agitación* creciente, que ha alcanzado la velocidad absoluta de la *dromomanía* contemporánea arrojándonos masivamente al territorio de la psicología. Así puede hoy el *flâneur* del presente navegar, como decíamos, en una instantaneidad sin horizonte, facilitada por las tecnologías de relación social y con una inocencia garantizada por la “psicología científica”.

Pues bien, el mencionado paso determinante puede datarse con precisión en el verano de 1897. El valor crítico del paso resulta de la capacidad de desprender el psicoanálisis de su estricta limitación a los casos de abuso sexual, convirtiendo así una doctrina *psicopatológica*, primero en una *psicología general* y finalmente en la *antropología ultramoderna* que, bajo el título de *metapsicología*, puede juzgarse prácticamente triunfante en nuestra actual ultramodernidad.

En efecto, hacia el final del verano de 1897 Freud comunica por carta a su interlocutor por entonces más próximo, Wilhelm Fliess<sup>509</sup>, un descubrimiento asombroso que parece poner en entredicho todo el trabajo terapéutico alcanzado hasta ese momento. Freud habría descubierto entonces que tras la referencia constante a escenas de abuso sexual, por parte de sus pacientes, no habría realidad alguna. La constante, aunque oscura, referencia a una escena semejante respondería a lo que Freud pasa a concebir como una *fantasía desiderativa constitutivamente inscrita en el psiquismo humano*. Una tal *fantasía desiderativa* no respondería a realidad biográfica alguna y, además, nunca podría presentarse con un sentido manifiesto, dado que resulta constitutivamente deformada por reprimida, a causa de su contenido moralmente aversivo o *intolerable* para la conciencia alerta del sujeto en el cual persiste, llevada al límite, la distinción política clásica entre una conciencia *pública* o visible y una (in)consciencia *privada* u oculta para la primera.

Bajo tales condiciones se entiende bien que el paciente jamás pueda descubrir por sí mismo esa fantasía y, menos todavía, pueda acceder al significado de sus deformaciones conscientes. Sólo el terapeuta puede, en el laborioso curso de la terapia, alcanzar un tal descubrimiento y proporcionar la clave de su interpretación.

El problema aparece cuando nos preguntamos por las razones que Freud haya podido aducir para avalar su descubrimiento y hacer la defensa de su interpretación. Sólo estas razones parece que podrían permitir a sus pacientes asimilar tanto el descubrimiento, cuanto el significado que se le atribuye. Al fin y al cabo, dicho descubrimiento y su interpretación estarían ofreciendo el último secreto de sus difíciles vidas.

Pues bien, la escritura freudiana, cuyo estilo lábil y escurridizo no puede imitarse, elude cualquier explicación al respecto. Jamás ha dado Freud razón alguna que justifique su afirmación del carácter de *fantasía desiderativa originaria* de la llamada *escena de la seducción*. Ninguna razón funda su pasmoso descubrimiento de 1897. Si pasa de concebir el trastorno como efecto de un episodio de abuso realmente acontecido en la vida de sus pacientes, a contemplarlo como una fantasía inscrita de antemano en el psiquismo antropológico, como una *forma a priori* de nuestra voluntad, *las razones teóricas de semejante tránsito no aparecen jamás en su obra*.

Freud parece aducir una suerte de motivos terapéuticos que entiende asociados a los síntomas que se manifiestan durante la terapia. El contenido de la escena se entiende relacionado con los síntomas manifiestos, pero jamás se

---

<sup>509</sup> Es de sumo interés el análisis detallado que Juan B. Fuentes ha hecho tanto de esta carta del 21 de septiembre de 1897, cuanto del pasaje de su *Autobiografía* en el que, hacia el final de su vida, Freud vuelve sobre el trance de 1897. Cf. Freud, S. *La impostura freudiana*. Encuentro. Madrid. 2009, Capítulo 6, en especial págs. 60 a 80.

explica cómo se relacionan los síntomas con el drama a priori de la fantasía desiderativa. La ausencia de una tal explicación deriva del carácter circular de la construcción freudiana cuyo valor nada tiene que ver con la potencia teórica o explicativa de la doctrina, de la que carece absolutamente. Este valor lo depositaremos, por nuestra parte, en los réditos o ventajas prácticas (exculpatorias o emancipadoras) que la interpretación freudiana proporcionará al paciente.

Y es que, en efecto, Freud nunca ha partido de los síntomas para deducir de ellos *progresivamente* el contenido de la escena, ya sea que ésta hubiera tenido lugar realmente o consistiera en la fantasía desiderativa a priori característica de la voluntad antropológica, como pasa a concebirla a partir de 1897, signifique esto lo que signifique. Por lo mismo Freud no ha podido nunca dar razón *regresivamente* de los síntomas a partir del contenido de esa escena, que pareciera deducida a partir de ellos. Mucho menos ha podido predecir alguna modificación en los síntomas que permitiera constatar la validez de la hipotética escena, cuyo contenido habría concluido a partir del cuadro sintomático del paciente. Nada, en suma, semejante a una auténtica explicación teórica.

Parece más bien que, desde el principio, todo su esfuerzo se hubiera orientado a dar cobertura a una interpretación de los síntomas fundada en razones – en realidad en intereses – que nada tienen que ver con la verdad, sino en el afán por avalar el significado atribuido a los síntomas como meros sucedáneos morales engañosos del deseo relegado o reprimido a priori.

Esta concepción devalúa, obviamente, la tensión moral que vive el sujeto, al concebirla como *mera superestructura consciente* y encubridora de una infraestructura inconsciente de carácter libidinal. En efecto, pareciera que el objetivo de Freud ha sido, precisamente, esta *devaluación* por disposición en un plano *meramente super-estructural* de la conciencia moral sufriente del sujeto y tal objetivo requiere postular gratuitamente el contenido de la escena de seducción. Por su parte, este supuesto no tiene otro valor o función que la de servir circularmente (como supuesto estrictamente *ad hoc*) para – presuntamente – legitimar el significado des-precioso o moralmente des-estimativo atribuido a los síntomas, es decir, a la tensión moral consciente del sujeto.

Toda esta concepción, cuya banalidad ha sido consagrada como profundidad por un siglo de hermenéutica de la suspicacia, no tiene otro objetivo que el de garantizar los mencionados rendimientos prácticos deleitables y exculpatorios. En cuanto que el deseo estructuralmente orientado a la figura familiar está necesaria, constitutiva e inmediatamente reprimido, ya no podrá manifestarse jamás, a no ser bajo formas distorsionadas. No será necesario esforzarse para que el paciente evoque una escena que es imposible que recuerde porque no ha sucedido nunca, o no ha sucedido, al menos, en la mayoría de los casos.

Freud admitirá desde 1897 que numerosos pacientes se venían resistiendo a admitir que tal escena de corrupción hubiera tenido lugar. Pero desde dicha fecha, una vez concebida la escena de abuso o de seducción como fantasía desiderativa a priori, no sólo dejará de ser preciso que el individuo haya sido realmente objeto de abuso sexual, es que, además, no le será posible evocar un deseo relegado desde siempre de la conciencia, porque resulta constitutivamente reprimido. Reprimido de modo originario porque es el elemento fundamental de la propia fantasía desiderativa originaria. Se puede decir que es un deseo reprimido a priori.

Nótese bien que a partir de este momento la eventual y *accidental ruptura* o quiebra “de la intencionalidad desiderativa y su contenido de objeto”, esto es, de la voluntad humana y su estructura comunitaria constituyente, dejará de ser eventual y accidental en la medida en que estuviera circunscrita a los posibles casos de abuso sexual en el contexto familiar. Desde el momento en que la contradicción se sitúa en el plano *transcendental* de una afectividad humana *a priori*, la eventualidad desaparece. En efecto, al concebir la escena de abuso, en la que el prístino deseo sexual infantil toma por objeto la figura paterna o familiar que conduce el abuso, como una fantasía impresa de modo constitutivo (*a priori*) en la subjetividad infantil del ser humano como tal, ya no será necesario partir de un *acontecimiento* que haya debido tener lugar, pero que pudiera no haberlo tenido – la escena de abuso sexual –. Desde este momento *el mismo formato apriorístico* que se atribuye a esa fantasía permitirá a Freud poner a resguardo, tras una barrera trascendental, su idea de represión.

La condición quebrada o contradictoria del psiquismo antropológico aparece desde entonces como constitutiva de la vida anímica y de la condición estimativa del hombre: de todo hombre o del hombre en general. La represión moral del deseo se convierte en *condición humana* y, por tanto, la culpa resulta inexorable e insuperable de manera definitiva. Y, sin embargo, el tratamiento psicoanalítico está orientado a vaciar esta culpa consubstancial al sujeto humano. Nada resultará entonces más necesario que esta terapia que no puede, pese a todo, alcanzar el grado límite de una cura definitiva.

Pues bien el arte prestidigitador del maestro del psicoanálisis se hace patente en el asombroso subterfugio merced al cual, es cierto que con tácita complicidad, ha logrado que sus pacientes asuman una concepción del psiquismo que no tiene legitimación cognoscitiva de ningún tipo. Porque, en efecto, estamos ante concepciones *gratuitas y ficticias* que irán siendo asimiladas por pacientes, a menudo de una notable inteligencia, merced al muy sutil aparato sugestivo en el que consiste la terapia freudiana y al que, sin duda, están predispuestos por su propia forma social de vida.

Si podemos ver en el desdoblamiento inconsciente-consciente el paso al límite de la distinción política clásica entre espacio privado y espacio público, entonces no parece imposible contemplar ese formato *sugestivo* que la terapia

dispone – sobre el sinuoso pacto terapéutico (vestigio del *contrato social*) que suscriben analizando y analista – como el más sutil destilado del principio de *tolerancia* que definiera el moderno orden social. Un principio de tolerancia asociado internamente, según tratamos de hacer valer, al proceso de reclusión en el claustro de la conciencia privada toda cuestión substancial: religiosa, moral o metafísica. Ese viejo resto del mundo heredado habrá de desaparecer de la misma conciencia (pública o vigilante) vaciado en una inconsciente voluntad a priori (privada o reprimida) de cuyas consecuencias inculpatorias puede liberarnos la terapia.

El psicoanálisis habría logrado desubstanciar esa conciencia privada que acogiera la estructura metafísica y moral del sujeto, conduciendo ahora la raíz de la culpa – asociada a la carga religiosa, moral y metafísica – más allá de la persona singular: al fondo sin sentido de una voluntad anterior y su estructura a priori. Así la vieja tríada (*religión, metafísica, moral,*) a la que Marx añadió “*todo el resto de la ideología*”, es decir, el contenido íntegro de las viejas *culturas*, queda vaciada en un trasfondo sin densidad – un espacio ficticio – que habita ese virtual *deseo reprimido a priori* meramente postulado como forma trascendental de toda subjetividad humana posible.

Se abre paso de este modo la falsa posibilidad de una *íntegra* construcción postmoderna del *yo (self)* y su correspondiente “realidad”, en un proceso de “realización” tendencial del más sombrío idealismo o constructivismo conducente a la perfecta *autoplastia*. La subjetividad se deshace ahora de cualquier estructura superando, mediante la terapia analítica, todo límite estructural que pudiera oponerse a la perfecta construcción del nuevo *yo*.

Así se entiende bien el lugar nuclear del freudismo en el seno de las vanguardias o, más recientemente, en el despliegue de la nueva cultura-mundo del bienestar. Pero sólo podemos juzgar no ya indeseable, sino perfectamente imposible semejante “realidad” de suerte que el proceso, que el psicoanálisis vendría a culminar, únicamente puede esconder, por el contrario, un real oscurecimiento del mundo.

### 3.3. DEL CONTRATO SOCIAL AL PACTO TERAPÉUTICO.

Así pues, no es en el terreno teórico o cognoscitivo donde hay que buscar el valor característico del psicoanálisis. A la terapia analítica habrá que concederle un valor *social* incomparable por haber instrumentado, del modo más sutil, las disposiciones prácticas capaces de erradicar cualquier vestigio de responsabilidad comunitaria de la vida de sus pacientes institucionalizados. Ha sido en su obra clínica donde Freud ha manifestado su auténtica maestría, mediante una continua puesta a punto o una creciente afinación de su sutil artefacto clínico, núcleo de la institución psicoanalítica. Este artefacto es el que queremos desvelar aquí.

Como es sabido, la terapia freudiana había tomado como punto de partida el tosco modelo heredado de Josef Breuer. Este prestigioso fisiólogo, médico de atención privada desde 1871, se encuentra en su consulta – a la que acuden clientes de la alta burguesía vienesa – con diferentes síntomas, caracterizados en todo caso por no responder a lesiones orgánicas efectivas. Breuer tratará semejantes síntomas *psicológicos* mediante un método de moda en las clínicas europeas del momento: la *hipnosis*. Así, J. Breuer empieza por ofrecer a sus pacientes instrucciones directas en las que solicita del paciente – siempre bajo hipnosis – la remisión de esos síntomas *psicológicos*, en cuanto carentes de referente *fisiológico* objetivo.

Ahora bien, muy pronto ha de asumir Breuer que semejantes instrucciones carecen de efecto terapéutico alguno y sin embargo, merced a este recurso nota que aflora otro fenómeno, que será aquél a partir del cual se desarrollará su colaboración con Freud y que, posteriormente, servirá de base para la articulación de la terapia freudiana. En efecto sucede que, en estado de hipnosis, los pacientes muestran una inclinación notable a evocar y narrar escenas de su vida pasada, que *parecen no recordar* en estado de vigilia *consciente*. Y esta tendencia presenta a su vez un efecto muy notable, toda vez que dicha propensión a evocar y expresar – en estado hipnótico – episodios pretéritos parece corresponder con una remisión o, al menos, un cierto alivio de los síntomas. Los pacientes de Breuer comienzan, en suma, a ejercitar a escala individual una distinción entre consciencia e inconsciencia, un desdoblamiento entre público y privado en el área de su psiquismo que supone la remisión al inconsciente privado de contenidos intolerables para su conciencia pública o vigilante.

Tampoco tardará Breuer en reparar en el carácter moral de los episodios relatados, siempre relacionados con conflictos morales no resueltos que poseen, por razón de su misma irresolución, un fuerte componente emocional y negativamente afectivo (*traumático*). Así se inclinará fácilmente a entender que esos conflictos irresueltos en el pasado debieron ser *relegados* (*reprimidos*) fuera de la subjetividad consciente, por resultar moralmente *intolerables* para el sujeto. Eludidos de este modo y fuera de la presencia consciente del sujeto, éste quedará a salvo de su insoportable dimensión emocional o afectiva vinculada con la reprobación o repugnancia moral que envuelven.

Pero esa relegación o represión no es inocua puesto que en el lugar de esos contenidos intolerables figurarían, precisamente, los síntomas que, carentes de referente fisiológico externo u objetivo, han llevado al paciente a la clínica. Parece natural concebir que síntomas tales guardan una analogía genética con los contenidos que encubren distorsionándolos y que, mediante la hipnosis, parecen retornar a la presencia subjetiva, al ser evocados y expresados por el paciente hipnotizado. Así pues, entre los síntomas y los contenidos reprobados, que consisten en conflictos morales nunca resueltos, se habría descubierto una



relación genética y significativa. Esa misma analogía genética que la interpretación quiere desvelar, sobre el principio hermenéutico básico que contempla los síntomas como sucedáneos o sustitutos engañosos del conflicto moral relegado, sucedáneos *superestructurales* o *ideológicos* de un conflicto cuyo contenido manifiestan distorsionado.

Sobre la base de esta interpretación parece abrirse un camino para la cura. Se tratará de que el paciente rememore, reviva y asuma conscientemente o haga públicos – merced a la hipnosis – aquellos conflictos morales, en cuyo lugar figura el síntoma. Un camino indicado por el alivio sintomático que parece correlacionar con la mera expresión, bajo hipnosis, de las escenas moralmente repugnantes y relegadas fuera del foco consciente de la subjetividad.

Es fundamental notar que este proceso de reactualización sólo pudo tener lugar, al parecer, *bajo hipnosis*. En efecto, el hallazgo inaugural de la terapia analítica está estrechamente ligado a las condiciones de la hipnosis. Sólo bajo esas condiciones tuvo lugar el descubrimiento del carácter *analógico* y *significativo* de los síntomas respecto de situaciones moralmente conflictivas, y el subsiguiente hallazgo de que la reactualización o elevación a la conciencia de aquellos conflictos lograba el aparente alivio de los síntomas.

Pues bien, a nuestro juicio la *hipnosis* no significa sólo el primer paso en el desarrollo de la terapia freudiana, sino que ésta ha pivotado siempre sobre la constante modulación – crecientemente sutil – de la situación de hipnosis, desarrollando una *relación terapéutica* a la que atribuimos una importancia crítica. Esa relación terapéutica, tan característica de la terapia analítica, tiene su raíz elemental en la ceremonia hipnótica. Será únicamente en el seno de esta relación terapéutica, que define la índole esencial de la terapia psicoanalítica, donde tengan lugar los presuntos hallazgos teóricos de la obra de Freud. Hallazgos a partir de los cuales, presuntamente, habría tenido lugar la profundización del tratamiento.

En contra de nuestra tesis suele afirmarse que Freud se deshizo pronto del recurso a la hipnosis como instrumento de la terapia, para sustituirla por el conocido método de la “asociación libre”. Pero entendemos, por nuestra parte, que esta sustitución no introduce una alternativa, sino que supone una profundización del mismo método que alcanza así un nuevo grado de sutileza. Seguimos la posición que ha definido Juan B. Fuentes:

*“...la asociación libre, lejos de constituir, tal y como Freud la presenta, una alternativa a la hipnosis, constituye por el contrario a nuestro juicio, la máxima depuración posible, por estilización y fluidización, de la hipnosis misma, destinada precisamente a obtener lo que sólo por medio de la hipnosis podía obtenerse, a la*

vez que a desprenderse, como de la escoria residual, de las rémoras o insuficiencias prácticas que todavía acarrea la hipnosis”<sup>510</sup>

Pero también queremos mostrar que tras la hipnosis y su continuación sutil – la *asociación libre* – subyace un secreto de primera importancia social e histórica. La naturaleza del estado hipnótico, de la substancia de la *sugestión*, nos podría permitir entender la naturaleza misma del lábil vínculo que reúne a los individuos en la *sociedad*, entender la índole del fluctuante *enlace social* que mantiene la relación sin esperanza de unos ciudadanos con otros.

Así pues, desvelar el secreto de la hipnosis podría significar también esclarecer la naturaleza de las modernas relaciones sociales, características de la sociedad modernista y sus posteriores avatares. La hipnosis puede concebirse como el signo íntimo de la sociedad que, más allá de la totalización política que pueda lograrse por los medios burocráticos y administrativos, permite sostener alguna forma siempre frágil de relación entre los individuos. El secreto de la hipnosis esconde, en suma, el secreto de la sociedad. De esa misma sociedad cuyo desarrollo – negativo – hemos querido bosquejar páginas arriba. La hipnosis – por decirlo de un modo todavía excesivamente sintético – es el tácito envés del contrato social. Lado escondido y silencioso porque, justamente, el secreto del lazo hipnótico radica en que sólo resulta eficaz, en la práctica, si se mantiene oculto<sup>511</sup>. Trasunto, al fin y al cabo, del contrato social tematizado inicialmente por el gran neurótico que fuera J. J. Rousseau.

La ceremonia de inducción hipnótica es bien conocida: en primer lugar se pide del paciente que fije su atención en algún punto determinado que pueden ser, por ejemplo, los ojos mismos del terapeuta. Y no es baladí que la hipnosis comience por el significativo protocolo de mirarse a la cara. Desde luego este gesto puede ser eludido pidiendo que el paciente fije su atención sobre un objeto determinado, al fin y al cabo el expediente tiene por objeto alcanzar un cierto estado de *relajación fisiológica y anímica* – cercana al sueño – lo que podría inducirnos a pensar en una situación de *confiada* desatención. Se trata de conseguir que el paciente se disponga a entregarse – emocional y cognoscitivamente – al terapeuta en cuyas manos se va a poner. No será difícil

---

<sup>510</sup> Fuentes, Juan B. *La impostura freudiana*. Encuentro. Madrid. 2009, Capítulo 6, en especial pág. 20

<sup>511</sup> Sobre el lábil vínculo de unas relaciones de mutua *sugestión*, análogas a las que definen el pacto terapéutico, se desarrolla la entera vida social contemporánea. El análisis de la dinámica *psicagógica* de estas relaciones puede hallarse ejercitado tanto en manuales y técnicas de *management* como en las técnicas del *marketing*. Tanto el costado de las relaciones económicas de producción, cuanto el de las relaciones económicas de consumo – dimensiones de la misma sociedad económico-técnica optimizada – pivotan sobre el lábil vínculo de la mutua sugestión que media entre *managers* y colaboradores o entre productores y clientes, aspectos que constituyen cada vez más toda la realidad de los ciudadanos del mundo globalizado. Dos ejemplos de notable interés al respecto: Sprenger, Reinhard K. *El mito de la motivación. Cómo escapar de un callejón sin salida*. Díaz de Santos. Madrid. 2005 – Lowney, Chris. *El liderazgo al estilo de los jesuitas*. Norma Grupo Editorial. Bogotá. 2004

concebir esta ceremonia como la ajustada contrafigura, como estricta inversión del homenaje feudal.

El resultado buscado de este ceremonial consistirá en un efecto muy especial, alcanzado sobre la conciencia del analizando. El fenómeno que la ceremonia induce se presenta como una *disociación y ampliación (psicodelia)* de la conciencia. Merced a esta ampliación de su conciencia el sujeto puede asumir *sugerencias* o solicitudes del terapeuta orientadas a evocar y expresar el contenido conflictivo, relegado de la conciencia vigilante (pública) por su carácter moralmente intolerable o “aversivo”. Esta ampliación supone una cierta disociación del sujeto entre su conciencia alerta o despierta y la conciencia ampliada merced a la hipnosis. Gracias a la hipnosis, en efecto, porque esta disociación ampliadora de la conciencia, que permite asumir sugerencias que inducen la evocación de conflictos morales, es posible en cuanto que se logra la *relajación*, el *abandono* o la *entrega* de la vigilancia despierta – cognoscitiva y estimativa – sobre esos contenidos moralmente inasumibles.

Se supone que este efecto de disociación y ampliación de la conciencia del paciente sólo ha podido lograrse a través del ceremonial de la hipnosis, sucintamente descrito. Se supone, a su vez, que sólo en tal estado va a ir realizándose el descubrimiento e interpretación de la analogía genética que exista entre los contenidos moralmente insufribles y los síntomas sucedáneos *que encubren pero muestran* el conflicto escondido. Finalmente, iluminada esa correspondencia por la interpretación terapéutica, el paciente habría de conocerla y asumirla, lo que supone aceptar y conceder la interpretación supuestamente técnica y experimentada (distanciada, objetiva o “científica”) del terapeuta.

El problema radica en asumir una interpretación que es enteramente ficticia. Pero a esto es a lo que se orienta la disposición terapéutica que es seña de identidad del psicoanálisis, es decir, el muy especial formato del *pacto terapéutico* jamás públicamente firmado por los suscriptores de este trato. La obra clínica de Freud ha consistido en una depuración de esa actitud hipnótica en un sutil aparato sugestivo que haga posible asumir todo lo que hay que asumir, siempre bajo la necesaria condición de no hacerlo manifiesto con una *franqueza* que bloquearía la asunción de tan sibilina interpretación.

*“Pues la cuestión, en efecto, según proponemos, es ésta: que sólo será posible asumir en la terapia aquella doble ficción cuando el formato de la misma esté dispuesto de tal modo que pueda encubrirse o enmascararse, y así legitimarse, el modo mismo de llevar a cabo semejante asunción”<sup>512</sup>*

---

<sup>512</sup> Op. cit. pág. 38 Doble ficción en cuanto hay que asumir 1. el carácter originario de la fantasía desiderativa y 2. la interpretación pretendidamente técnica o experta que de los síntomas, en cuanto sustitutos deformantes de aquella fantasía reprimida a priori, es capaz de ofrecer el analista.

El asunto requiere una indudable sutileza psicológica, acaso proporcional a la falta de estructura moral que padecemos. Reparemos en la naturaleza del artefacto: la hipnosis, con todo su efecto de disociación y ampliación de la conciencia arriba descrito, se presentaba como un estado al que el paciente era llevado de la mano del saber técnico del experto, capaz de inducir semejante trance. Ahora bien, el secreto de la hipnosis – que es el secreto de nuestra subjetividad – radica en que no tiene secreto, más allá del interés compartido por mantener su halo sibilino: “misterioso y oscuro, con apariencia de importante” (RAE).

El carácter técnico (objetivo y distanciado) que el analizando *concede atribuir* a la ceremonia de inducción hipnótica es el expediente a través del cual el individuo *puede fingir*, no sólo ante el terapeuta puesto que también da pie a su propio y sabido auto engaño, una conciencia nueva de esas evocaciones, cuya índole moral no puede *tolerar* su propia conciencia moral despierta o *pública*. Conciencia pública aunque resulte paradójicamente *pública para sí* mismo respecto de su privada inconsciencia.

Pues bien, ese saber técnico que se atribuye al terapeuta es el que ofrecerá la cobertura necesaria para aceptar y asumir sus sugerencias, relativas a las citadas evocaciones odiosas. Naturalmente semejante aceptación se producirá contando con que haya algún interés en asumir tales sugerencias contra las que se alza una conciencia moral – *pública* – que no las tolera. Se puede leer así el artefacto hipnótico como una ampliación intra-subjetiva (interna al radio del propio *individuo*) del campo de la tolerancia hasta alcanzar su grado límite.

Desde luego, dicho de paso, si semejante *diferenciación* en el seno de la propia subjetividad es posible, esto se debe a que realmente el individuo no es nunca el átomo hermético, nuclear y homogéneo, que promueve la sociedad<sup>513</sup>. Y no lo es mientras persista su figura todavía trinitaria y personal derivada de su procedencia de una comunidad siquiera sea al límite de su suspensión: la familia exenta, nuclear o burguesa. Es esta morfología plural y heterogénea de la persona, cuya reproducción estandarizada no parece posible y es indeseable, la que permite realizar realmente evocaciones propias ante uno mismo, de las que uno mismo pudiera llegar a quererse irresponsable porque, en cierta medida, nunca lo es de modo pleno, aunque tampoco deja de serlo jamás plenamente. El individuo realizado no tendría nada que evocar

---

<sup>513</sup> Es condición de la ética misma este desajuste interior al sujeto, una pendiente en el interior de un mismo o una diferenciación vertical del hombre respecto de sí mismo entre su *facticidad* y su *idealidad*, entre lo que es y puede o debe ser que exige que lo mejor domine a lo peor. Una diferenciación de la que puede tratar de evadirse pero que nadie puede neutralizar o al menos no ha podido neutralizar hasta el día de hoy. Una distorsión sociologista juzga que esta diferencia interna al propio sujeto resulta de la proyección sobre el psiquismo de las relaciones políticas de dominación, parece natural – por tanto – que la realización plena de la sociedad como sociedad sin clases y, de hecho según pretende la hipercrítica contemporánea, sin vestigio alguno de dominación, habría de arrojar la completa realización del individuo, es decir, un sujeto que habría transformado y en el límite neutralizado plenamente, las relaciones reflexivas del sujeto. El individuo sería el átomo hermético, nuclear y homogéneo que su misma designación anuncia.

ante su conciencia unidimensional que sería la más decantada realización de la idea de igualdad.

La hipnosis consiste, pues, en un juego de mutuo disimulo en que ambas partes se fingen *distantes* en nombre de una técnica presuntamente *objetiva* que, sin embargo, en otro plano no pueden dejar de reconocer teóricamente inconsistente. Esa distancia u objetividad – que define una relación ajustadamente contraria al vínculo de lealtad o fidelidad feudal – se convierte en la cobertura, socapa de la cual pueden satisfacer sus intereses – distintos y no comunes – ambos contrayentes. Estos intereses distintos requieren del concurso o la mutua concurrencia, como trámite necesario para su logro. Reitero la vieja definición de lo que Tönnies llamara *cortesía*, cuyo trasunto moderno se encontrará en la idea moderna de *tolerancia*. Idea que concibe en analogía con el librecambio comercial.

F. Tönnies – como recogimos páginas arriba – señalaba que la tolerancia, en efecto, sólo es posible bajo *la convención sin convicción* que rige el trato comercial añadiendo:

*“En analogía con esta situación basada en el intercambio de bienes materiales, toda vida social de convenciones en el sentido más estricto de la palabra, puede entenderse así. Su regla primordial es la cortesía. Esta consiste en un intercambio de cumplidos en que todos parecen estar al tanto del bien de los demás y dispuestos a considerar a los otros como sus iguales aunque, en realidad, cada cual piensa únicamente en sí y quiere imponer su importancia y sus ventajas en competencia con los otros”*<sup>514</sup>

Se trata en suma de una *impostura* en la que ambos fingen desconocer lo que conocen, incluso ante sí – ante su conciencia explícita o pública, diríamos, vigilante – y esa *indulgencia* o *tolerancia* les permite encubrir el oscuro modo de lograr sus objetivos, dando por bueno ese modo de conseguir lo que consiguen, lo cual justamente sólo pueden conseguir mediante tan sinuoso subterfugio. Pues bien, este modo de *trato* (*trade*) mutuo, en el que el bien común se ha disuelto en bien *privado* y *masivo* es, sencillamente, el modo habitual de relación en el nuevo orden de la *sociedad* (de mercado) cuyo despliegue define la modernidad.

En resumidas cuentas, la hipnosis no tiene otra naturaleza que la ambigua sugestión, es decir, una forma velada de sugerencia que permite oscurecer lo que, sin embargo, no deja de darse a entender y de suerte, además, que el propio modo equívoco de sugerirlo queda asimismo difuminado y oculto. El carácter técnico (“científico”) atribuido a la asistencia terapéutica permite enmascarar, de un lado, la sugerencia de contenido ambiguo o escabroso y el hecho mismo de que se realice pero, de otro lado, permite también asumir los contenidos y orientaciones sugeridas.

---

<sup>514</sup> Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Comares. Granada. 2009. Pág 47

Paciente y terapeuta traban este silencioso pacto terapéutico como el único modo de alcanzar tácitamente sus respectivos objetivos.

Las recurrentes ideas de *sugestión* y *seducción* – motivos de las postmodernas filosofías de la suspicacia – se han alimentado de esta oscura impostura en la que, merced al fingimiento compartido, el paciente podrá liberarse de las tensiones morales irresueltas en las que se halla envuelto, mientras el analista podrá seguir jugando su papel de profundo y experto conocedor de la más honda condición humana y poderoso dominador de sus avatares<sup>515</sup>.

En la relación terapéutica – centrada en la libre asociación – el analizando podrá ir evocando, bajo la cobertura del análisis experto, los episodios biográficos que con su misma expresión *suscitan* la pretendida interpretación experta o técnica, que los va enhebrando narrativamente en el drama biográfico, cuyo sentido último conduce a la originaria escena de seducción y al presunto descubrimiento de la fantasía originaria, inscrita en la naturaleza de la afectividad humana a priori. Todos los episodios moralmente determinantes de la biografía del sujeto aparecen, a esta oscura luz, como sucedáneos ideológicos o engañosos de aquel supuesto deseo originario, vivido pero inmediatamente relegado o reprimido en el acto mismo de ser evocado. El paciente ha de asumir – mediante el dispositivo sugestivo señalado – esa lectura de su propia vida, eximiéndose así de esa responsabilidad moral cuya carga vino tensando tantas circunstancias biográficas. Esta asimilación supone aceptar la degradación moral del sentido último del propio curso de su vida en virtud del descubrimiento realizado en el análisis.

Con nuestra interpretación del trato escondido en el *pacto* terapéutico negamos, como es evidente, la realidad de esa pretendida disociación y ampliación de conciencia que tendría lugar en la hipnosis. Entendemos que su *realidad* no es más que *fingida* o *impostada* y el engaño – que empieza a practicarse en la propia ceremonia de inducción hipnótica – tiene por objeto, tácito siempre, lograr la pseudo-absolución o liberación de la tensión moral todavía presente en la persona del paciente. Por otra parte la pretendida distinción entre consciente e inconsciente y su dialéctica fijada en la doctrina, sirve únicamente como cobertura pretendidamente teórica u objetiva, capaz de legitimar la asimilación de la interpretación liberadora. De un modo análogo la tolerancia ha permitido a menudo incrementar los rendimientos del negocio.

La asociación libre – máquina de engaños sutiles – ha permitido mantener la diferencia impostada entre el plano consciente y el inconsciente, haciéndola menos

---

<sup>515</sup> La lectura de uno de los más notable expertos en *management*, el ya citado Reinhard K. Sprenger, permite calibrar hasta qué punto esta “relación terapéutica” da la forma misma de las modernas relaciones sociales, no sólo en el terreno del trabajo porque, precisamente, uno de los pasos más recientes en las técnicas de *management* consiste en difuminar hasta borrar enteramente la distinción entre ocio y trabajo. Difuminación que recurre a las estrategias de la sugestión, de suerte que la relación sobre la que el *management* discurre, puede juzgarse el molde mismo de las relaciones sociales (“personales”) de nuestro tiempo. Véase Sprenger, Reinhard. K. *El mito de la motivación. Cómo escapar de un callejón sin salida*. Díaz de Santos. Madrid. 2005. En especial sus capítulos 5 y 6 de título ultramoderno: *La sospecha como cultura empresarial* y *La gramática de la seducción*.

tajante que en la hipnosis. Con esta nueva sutileza se logrará que esa consciencia ampliada sobre los contenidos privados, escondidos para la conciencia pública o vigilante, no encuentre el camino de retorno al orden moral dominante. Es decir, se obtendrá así que la tolerancia de esos contenidos se realice enteramente en la vida pública o plenamente consciente del paciente-cliente. En efecto, gracias al método de asociación libre los individuos han podido fingir, más fácilmente que en la situación de hipnosis, la diferencia entre un ámbito y otro. Ahora la diferencia entre ambos planos se pretenderá manifiesta en la misma diferencia entre el discurso libre del analizando – del que no se responsabiliza porque sus asociaciones caen del lado oscuro del inconsciente – y la interpretación del mismo discurso, dotada de un presunto carácter técnico-objetivo – distante – que hace el analista. La responsabilidad del analista en cuanto técnica u *objetiva* se reduciría al terreno de la validez intelectual o de la pretendida verdad científica, descargándose asimismo de todo *compromiso* moral<sup>516</sup>.

La impostura se esconde en la aceptación de esa diferencia entre el discurso irresponsable del paciente y la interpretación técnica del analista, pero la diferencia ya no se encuentra en la propia conciencia del individuo que, por efecto de la hipnosis, distancia su conciencia pública o vigilante de su conciencia privada o escondida (ampliada). Ahora la diferencia se sitúa entre el discurso de asociaciones libres – impensadas o inconscientes – del individuo y la lectura técnica u objetiva del mismo, que realiza el terapeuta.

*“Concertamos un pacto con nuestro aliado. El yo enfermo nos promete la más completa sinceridad, es decir, promete poner a nuestra disposición todo el material que le suministra su auto-percepción; por nuestra parte, le aseguramos la más estricta discreción y ponemos a su servicio nuestra experiencia en la interpretación del material influido por el inconsciente. Nuestro saber ha de compensar su ignorancia, ha de restituir a su yo la hegemonía sobre las provincias perdidas de su vida psíquica. En este pacto consiste la situación analítica”*<sup>517</sup>

Ahora bien el discurso que se dice libre, en cuanto que irresponsable de sus vaivenes presuntamente inconscientes, sirve de hecho para instar o suscitar la urdimbre interpretativa que, en torno a sus idas y venidas, teje el analista. Este tejido está orientado siempre a enhebrar cada paso hacia el sentido último cuya asunción por

---

<sup>516</sup> Esta compleja conjugación de compromiso y distanciamiento (*Engagement/Distanzierung-Involvement/Detachment*) define, más allá del psicoanálisis, la figura misma de las ciencias humanas en general, de cuyo núcleo irresuelto forma siempre parte la cuestión de la libertad de valoración o del *partinost*. A este respecto podrían citarse numerosos trabajos. Son un lugar común en relación a este problema los artículos de N. Elias recogidos bajo el mismo título. Cf. Elias, Norbert. *Compromiso y distanciamiento*. Península. Barcelona. 1990 (el segundo de estos artículos refiere a la narración de E. A. Poe que utilizamos aquí posteriormente. Elias, N. *Los pescadores en el Maelstrom*)

<sup>517</sup> Freud, S. *Compendio de psicoanálisis*. Vol. III de las *Obras Completas*. p. 3396 de la cuarta edición española de Biblioteca Nueva de 1981. Citado en Juan B. Fuentes Op. cit. pág. 45, nota a pie de página número 11.

el paciente, en nombre de su valor técnico u objetivo (“científico”), le reportará una efectiva liberación de la tensión moral padecida. El individuo se libera así de todo escrúpulo a la hora de asumir y ejecutar las sugerencias emancipadoras que el terapeuta le ofrece.

Y así es como, siguiendo este método de libre asociación, el paciente se verá conducido a la situación extrema que es la llamada *neurosis regresiva de transferencia*, un paso crítico de naturaleza característicamente falaz y deformada, al grado que merece su índole de umbral definitivo del análisis. Esta neurosis de transferencia aparece justamente cuando el individuo se encuentra en trance de ofrecer o explicitar el nudo moral irresuelto que ha definido el curso de su biografía. Irrumpe entonces una crisis emocional que obtura la expresión y da lugar a una intensa ambivalencia afectiva dirigida hacia *la figura* del terapeuta. La figura del terapeuta es tomada en su calidad de *autoridad* reconocida, no sólo en un sentido cognitivo sino, especialmente, afectivo-moral. Sobre ella recae esa mudable estimación, en cuanto que evocadora – según la doctrina freudiana – de la autoridad que originalmente se encuentra tras el trauma germinal (fantasía desiderativa originaria) del proceso neurótico que ha sido la vida del sujeto.

Por nuestra parte no concedemos semejante interpretación dando por buena, como si fuéramos otro paciente freudiano, la doctrina analítica. Entendemos que sucede, de hecho, algo bien distinto. La llamada neurosis de transferencia señala más bien el punto en que el sujeto se encuentra en trance de asumir *de una vez por todas*, el significado que el terapeuta sugiere que la reprimida escena de seducción posee. En ese punto es preciso un último acto de “confianza”, que anime la que ya se ha venido ejercitando a lo largo de la terapia y permita, finalmente, proceder a este último tránsito.

Esta demanda adquiere la forma de una relación emocional ambivalente e intensa en la que se manifiesta el último resto de moralidad, que ha de ser vencida si es que ha de asumirse, finalmente, la interpretación terapéutica.

En este punto se entenderá fácilmente que resultara verdaderamente difícil asumir – como se pedía a los pacientes antes la señalada fecha de 1897 – la realidad de una escena irreal, lo cual resultaba a su vez condición para la asimilación de la hermenéutica biográfica que el analista propusiera. Así pues, sólo una vez que Freud ponga en marcha – desde el verano de 1897 – el dispositivo de la llamada *fantasía desiderativa originaria* se facilitará la plena asimilación por parte del paciente de la pretendidamente técnica interpretación liberadora, que ofrece el terapeuta. A ello ha de sumarse la magnífica depuración de la disposición sugestiva que tiene lugar en el escenario terapéutico, paradigma – a nuestro entender – de la nueva forma de relación interhumana en *sociedad*.

Han sido millones los pacientes que durante el siglo XX han dado este último paso... aunque sólo sea para regresar a la terapia tiempo después, cuando haya brotado nuevamente la indestructible semilla de la realidad.



### 3.4. VIRTUD Y FELICIDAD: EL MITO RECURRENTE DE LA COMUNIDAD.

La debilidad o falta de firmeza (*infirmītas*) que padecemos<sup>518</sup> es tratada cada vez más en términos estrictamente médicos, pretendidamente fisiológico-objetivos y farmacológicos, y así se va haciendo paulatinamente con los llamados *trastornos mentales* cuya proliferación en número y variedad es asombrosa<sup>519</sup>. Pese a todo, desde luego en el terreno de las psicopatologías, el recurso a métodos propiamente psicológicos está lejos de haber quedado superado y todavía hoy proliferan un sin número de terapias. Nos falta a este respecto toda *salud* y buscamos la *salvación* (*sālus*) en semejante variedad de terapias psicológicas institucionalizadas. Sin embargo ninguna alcanza, a nuestro juicio, el fundamento de nuestra debilidad.

Por nuestra parte hemos aludido a dicho fundamento en términos muy alejados de la psicología y, por supuesto, de la neuro-farmacología: paroxismo del individualismo naturalista hoy dominante en las cuestiones humanas. Hemos señalado, precisamente, a la *fortaleza* como fundamento del sistema de las virtudes éticas y a su inmediata diferenciación como *firmeza* y *generosidad*<sup>520</sup>. Virtudes conjugadas cuya erosión ha sido objeto de estudio, como es bien sabido, desde los mismos umbrales de gestación de la ciencia social, apuntando siempre al grado de integración del individuo en el grupo como factor determinante de su fortaleza de ánimo (*fortitudo animi*). No ha sido otro el objeto recurrente de una ciencia social atenta a esclarecer la estructura de la *sociedad*.

En efecto, desde los tiempos de la primera teoría sociológica a los nuestros, la *autolisis* representa el grado límite de un desajuste social que no hemos dejado de intentar comprender. También en estas páginas hemos tratado de contemplar la cuestión de la génesis y sostén del sujeto en su terreno propio, que entendemos es el terreno de la vida colectiva y compartida frente a la hoy dominante reducción neurológica del problema, que conduce al extremo la consideración atomista del mismo. Pero lejos de una comprensión a menudo simplificadora de la existencia común, hemos tratado de determinar la compleja estructura del tejido antropológico que funda esa existencia común. Hemos entendido, por el momento, ese tejido como un campo bidimensional<sup>521</sup> en el que se conjugan los momentos productivo y comunicativo, definidos por los objetos y los sujetos que se combinan en la formación del campo antropológico, al que subyace en un plano anterior la doble formalización de la realidad tanto en su vertiente productiva como comunicativa.

---

<sup>518</sup> El suicidio acaba con cerca de un millón de individuos al año en el mundo y es la segunda causa de muerte para el grupo de edad de entre 10 y 24 años, sin citar la pandemia que se esconde tras las cifras de la depresión. Véase [World Health Organization](#)

<sup>519</sup> Véase desde una perspectiva afín a la aquí esbozada: González Pardo, Héctor y Pérez Álvarez, Marino. *La invención de los trastornos mentales ¿Escuchando al fármaco o al paciente?* Alianza. Madrid. 2007. Asimismo: Pérez Álvarez, Marino. *Las cuatro causas de los trastornos psicológicos*. Universitas S. A. Madrid. 2003.

<sup>520</sup> Véase arriba *Fortaleza y debilidad personal. Persona y comunidad*.

<sup>521</sup> Véase arriba nota 105

Nada podemos decir en relación a la apertura de ese orden bidimensional a una tercera dimensión que, si hemos dejado indeterminada, es sólo bajo la consideración de la intrínseca dificultad de su determinación, dada su naturaleza negativa o infinita. En modo alguno porque lo juzguemos *irrelevante, ilusorio o inexistente*.

No será, sin embargo, fácil eludir la cuestión cuando nos disponemos a abordar algún tratamiento determinado de la idea de *felicidad*. En efecto, compartimos con Gustavo Bueno la idea de que “...la “*filosofía de la felicidad*” es una cáscara vacía cuando la felicidad se ha separado de los contenidos metafísicos (destino del Hombre, universalidad teológica o cósmica) que le dieron origen”<sup>522</sup>. Tras la crítica de la religión, la moral, la metafísica y todo el resto de la ideología, toda filosofía de la felicidad ha quedado reducida a la “cáscara vacía” de los manuales de autoayuda.

Por otra parte si, como hemos venido ensayando, semejantes “contenidos metafísicos” arraigan en la morfología de la existencia compartida que caracteriza a la comunidad (universal), entonces podemos concluir que no es posible elaborar una *filosofía de la felicidad* desvinculada de una teoría de la comunidad (universal). Si insistiéramos en elaborar alguna noción de felicidad al margen de la misma, veríamos reaparecer aquí, una y otra vez, el sucedáneo psicológico que se concreta, en nuestra actualidad vulgarizada, en la muchedumbre ruidosa de libros de autoayuda, manuales de *management* y toda suerte de terapias psicológicas y técnicas de *coaching*. Técnicas – con un soporte presuntamente “científico” – que han *tomado* la integridad de la existencia<sup>523</sup>.

Pero la perspectiva individualista y egolátrica – estrechamente moderna – que ejercita toda esta literatura bloquea, precisamente, su acceso a la raíz de su propio campo temático, de manera que sus a menudo sutiles indicaciones, sólo pueden tener valor de síntoma. Así, por ejemplo, el que es sin duda uno de los mejores técnicos del *management* contemporáneo, Reinhard K. Sprenger, escribía en 2002:

*“El análisis de la motivación humana para el rendimiento y su influencia sobre las decisiones han ocupado a los teóricos de la organización tanto como a los filósofos y psicólogos. Al respecto, entre las constantes presentes en toda la teoría de la organización se cuentan estas dos afirmaciones: que los motivos de la acción no pueden ser reducidos a motivos meramente externos a la persona, y que, en*

---

<sup>522</sup> Bueno, Gustavo. *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*. Ediciones B. Barcelona. 2005. pág. 387

<sup>523</sup> Desde las populares escuelas de padres, que ya han alcanzado el rango universitario como muestra el caso de la [Universidad de padres](#) que promueve J. A. Marina, hasta las empresas especializadas en [coaching familiar](#) o las teleseries psicopedagógicas en las que expertos conocedores del proceso educativo conducen o *facilitan* el logro de objetivos educativos a padres ignorantes de los conocimientos técnicos precisos, al parecer, para el desempeño de su tarea. Una tarea que ha adquirido el cariz evidente de lo *profesional*. Esta absorción de la familia por el *management* no es nueva en absoluto, su despliegue se puede datar en los años inmediatamente posteriores a la segunda gran guerra.

*particular, los motivos puramente económicos se han mostrado por completo insuficientes para explicar las distintas conductas humanas”.*<sup>524</sup>

¿Vislumbra R. K. Sprenger la raíz histórica común a esas dos constantes que amenazan el motor de la acción humana? ¿Conoce la dimensión pavorosa que esa amenaza supone por cuanto alcanza, más allá del dinamismo de la acción, a la propia realidad antropológica tal como la hemos conocido? La respuesta a ambas cuestiones ha de ser negativa.

Según hemos querido mostrar, el principio de tolerancia supuso la clausura en el interior opaco de la propia conciencia de toda posición religiosa o metafísica. Tolerancia impuesta por la potencia soberana del Estado merced a su acción coercitiva – *represiva* – que sólo así logró garantizar una paz cuya urgencia sólo puede entenderse tras el horror producido por las guerras de religión. Esta clausura en el interior subjetivo, este cierre sobre sí, es a la vez efecto y signo de la quiebra del vínculo substancial que fuera capaz de nutrir cada gesto antropológico a través de una comunicación que alimentaba la existencia íntegra de la persona. Con esa retirada *solipsista* al orden “interior” de la privacidad, toda acción “exterior” resultará crecientemente reducida a un valor meramente instrumental (*profesional*<sup>525</sup>) de contenido cada vez más estrechamente económico. En el mismo proceso brota, además, una metafísica (anti-metafísica) de carácter idealista que concibe precisamente ese *ego* – intrascendente siquiera sea en cuanto cada vez más difícilmente comunicable – como un paradójico *ens realissimum*, que de hecho es inviable al margen de una *circunstancia* o un paisaje cultural que lo genera y lo sostiene – y en la que ocupan un lugar determinante otras personas en situación análoga –.

Paradójica realidad, por lo demás, dado que ese ego substancial se pretende no sólo intrascendente sino a la vez inesencial en cuanto intacta potencialidad de devenir cualquier figura, siendo que parece carecer de todo elemento estructural determinado o de una “naturaleza” que pudiera significar un límite a construcciones, otrora juzgadas antinaturales, inmorales o inhumanas. La substancia del yo se concibe así según la infinita plasticidad de la vieja substancia primera aristotélica que, separada (liberada) de determinaciones esenciales resulta una materialidad sin determinación, un puro dinamismo liberado de toda restricción normativa.

---

<sup>524</sup> Sprenger, Reinhard K. *El mito de la motivación. Cómo escapar de un callejón sin salida*. Díaz de Santos. 2005. Madrid. pág. 28 (negrita mía) A este respecto Robert y Edward Skidelsky afirman que la apuesta por la necesidad de un incentivo en metálico sólo se puede combatir mediante una declaración de fe. De aceptar la necesidad del incentivo estrechamente económico – que Spengler desvela desmotivador – “...el proyecto cardinal de la civilización europea moderna, a saber, mejorar el bienestar de las personas, sería vacío e inútil (...) Debemos creer en la posibilidad de un ocio genuino; en caso contrario nos hallaríamos en una situación desesperada.” (Skidelsky Robert y Skidelsky Edward. *¿Cuánto es suficiente?* Crítica. Barcelona. 2012, pág. 22)

<sup>525</sup> Finkelkraut . A. *Nosotros, los modernos*. Encuentro. Madrid. 2006. pág. 28. Véase arriba nota 10.

No hará falta reiterar, en fin, que semejante retracción a la conciencia, que el principio de tolerancia significa, ha de contemplarse en estrecha conjugación con el despliegue político-económico que hemos descrito y no como efecto directo de un dictamen ideológico.

Rehacer aquel vínculo esencial que tiñera de sentido todo gesto cotidiano, reconstruir la comunidad que permitiera la honda comunicación es, desde el momento mismo de su pérdida, un propósito revolucionario. Propósito alejado, sin duda, de todos los esfuerzos del *management*, por más que se abogue, como hace R. K. Sprenger, por una “cultura empresarial” fundada en la confianza mutua y en la fidelidad personal. Estamos, como al principio, al borde de la exigencia chestertoniana de revolucionar la nación para salvar la familia.

El vínculo comunicativo substancial tenía su manifestación evidente en la elevación suprema del valor atribuido a la *fidelidad*. Semejante vínculo articulaba el edificio comunitario pendiendo del vértice metapolítico de la fe, signo de la confianza mutua por el que cada hombre se ponía en manos de otro hombre y, en el mismo gesto, de un Dios trascendente pero históricamente presente, a cuyo foco apuntaba la pirámide de la lealtad.

Esa *lealtad* ha sido radicalmente *desafiada* en el mundo moderno y su contradicción más patente puede hallarse, justamente, en la figura del pacto terapéutico psicoanalítico que no sólo no ha contribuido a restañar dicho vínculo, sino que, según vimos, tiende a su más perfecta disolución. Entre los hombres faltos de mutua confianza y desvinculados unos de otros por el hundimiento de la bóveda metapolítica que los cobijara, sólo queda el juego mutuo del *subterfugio* en defensa de intereses privados, medidos en términos estrechamente económicos. No otro es el secreto a voces del *management*, lo que hace tan precarias y ambiguas posiciones como la del mencionado R. K. Sprenger.

Por lo demás, en el des-orden fragmentario y roto de la modernidad, los distintos aspectos del mundo se contemplan siempre analíticamente distanciados, partes materiales de un mundo pretérito hoy irreconocible e imposible de restaurar. El mismo Sprenger, que señala a la opacidad de la vida anímica y al duro economicismo como murallas contra la motivación, se atiene a la vez a un concepto negativo de familia. Lo que resulta tanto más notable cuanto no deja de reconocer que la familia determina “*en una porción completamente esencial*” la “*dotación motivacional*” (sic) de los trabajadores-colaboradores. Pese a lo cual no tiene ningún reparo en manifestar la posición propia del *manager*:

*“...las empresas van dedicando una atención cada vez mayor al entorno familiar de sus colaboradores (...). Cada vez más, se introduce a los cónyuges en la vida profesional, con idea de “transmitirles la sensación” de que la empresa piensa también en ellos (aunque, por supuesto, piensa en ellos solo indirectamente, como si se tratara de un mal necesario; el objetivo final es mantener el compromiso del*

*colaborador y elevar su rendimiento) Las posibles teclas que puede pulsarse para contrarrestar la potencia de frenado que posee el cónyuge son bien conocidas: vales por una comida para dos, programas familiares, incentivos en forma de viajes, fiestas de empresa en las que se cuente con la pareja..., hasta llegar a enfocar la cultura empresarial como una campaña de relaciones públicas.”<sup>526</sup>*

Sólo podemos juzgar, en suma, que Sprenger no contempla la raíz histórica común de los dos bloqueos radicales y constantes que amenazan el motor de nuestra acción y, en consonancia con su inadvertencia, asume un concepto que sólo puede ser negativo de familia (un *mal necesario*) que queda situada, como una institución junto a otras, entre las piezas disyuntas de la vida personal (quebrada) de sus *colaboradores*. Y, sin embargo, su relativa mayor inteligencia de la *crisis de motivos* que aqueja al trabajador le convierte en un crítico de enorme interés de la propia acción motivadora – “*todo motivar es desmotivar*” –. Acción motivadora que ha sido el nervio del *management* hasta tiempos muy recientes, si no lo sigue siendo todavía hoy.

Pero la inadvertencia de Sprenger deriva del enfoque característico de la propia técnica (*management*) que practica. Con la ambigüedad calculada que caracteriza al punto de vista de la gestión empresarial, Sprenger apela a una dirección fundada en la confianza y la comunicación pero al servicio, siempre, de una optimización del rendimiento que sirva al fin intrascendente pero definitivo del incremento egoísta o privado del beneficio.

*“Pero no se trata en este libro – escribe en su introducción – de una “humanización del mundo del trabajo” sobre bases morales. Aunque acerca de este tema también habría que hablar. Pero se trata, ante todo, de productividad, rentabilidad, tipos de fluctuación, presencia y ausencia físicas y psíquicas en el puesto de trabajo, calidad y cantidad del rendimiento; se trata de un comportamiento espontáneo y creativo más allá de las expectativas de rol. Se trata, en último término, del beneficio”<sup>527</sup>*

Se trata, en último término, del incremento de un *beneficio* (que fue el nombre primero del *feudo*) no sólo estrictamente económico, sino también alodial o privado, el disfrute del cual se concibe en términos asimismo disolutivos. No cabe duda de que las aporías, que el especialista en *management* indica, apuntan al nervio íntimo de nuestra modernidad.

La desolación asociada a un trabajo reducido a dimensiones estrictamente económico-técnicas habría de ser superada; una vez que ha quedado plenamente constatada la ineficacia de la *motivación en metálico*. Y, en efecto, con este objetivo se

---

<sup>526</sup> Sprenger, Reinhard K. *El mito de la motivación. Cómo escapar de un callejón sin salida*. Díaz de Santos. 2005. Madrid. pág. 32 (negrita mía)

<sup>527</sup> Ibid. pág. 4

buscan los resortes de nuestra acción lejos de la forma directa y roma del incentivo económico, sin reparar que, justamente, el *cash nexus* ha tomado hasta el final todo vínculo comunicativo. Sin embargo, parece que rehacer semejante comunicación es la pretensión del nuevo *manager*, al que se dirige idealmente Sprenger:

*“Las fuentes de una motivación permanente son otras: libre campo de acción, oportunidades de aprendizaje, tareas que planteen retos, amplia información, colaboración en completa confianza, relaciones satisfactorias, casi de amistad, con el jefe y los compañeros, la sensación de poder prestar una contribución plenamente significativa en un entorno laboral totalmente respetuoso y en el que tenga importancia la alegría. En la práctica, esto sólo puede significar: ¡Desvincule usted “dinero” y “motivación”!”<sup>528</sup>*

Se diría que Reinhard K. Sprenger pretende erigir una suerte de nueva orden de caballería empresarial, mesnadas<sup>529</sup> de fieles colaboradores que, amigos del jefe y acaso parientes (*Freunde*<sup>530</sup>), luchen en el abominable campo de un mercado competitivo por la obtención de un beneficio que quedó reducido hace mucho a propiedad económica privada (alodial), acaso distribuida a modo de botín (*incentivo*) entre los participantes del éxito empresarial. Se busca un *manager* que luche de este modo contra equipos con los que comparten el mismo objetivo fundamental: el éxito concebido en términos de crecimiento económico. Ahora bien, no puede ser que el portavoz de esta nueva cultura de la *comunicación* en la empresa desconozca la íntima figura social – no comunitaria – de la organización productiva en la que participa: la libre empresa<sup>531</sup>.

De seguir hasta el final su programa, el *manager* habría de convertirse en agente de una honda revolución, acaso cercana a la idea de una revolución conservadora, que recomponiendo el vínculo comunicativo substancial habría de reconstruir la fuente de esa *alegría* que demanda. Pues bien, esa fuente de alegría, el hontanar de la felicidad, no puede concebirse en términos positivos sino estrictamente negativos al modo del “fondo sin fondo” en que se hunde, porque arraiga, la existencia del hombre tradicional. Ese fondo que se hunde deviniendo sima (Bourdin) abre el

---

<sup>528</sup> Ibid. pág. 195

<sup>529</sup> De *mansionāta*, participio de pasado del verbo *mansionāre* que significa alojar, cobijar o dar casa, en referencia a hogar y protección. Llama la atención que a los trabajadores ejemplares – trabajadores de choque – que producían por la norma asignada a su función se les aplicara – durante el período de mayor auge del movimiento estajanovista en la URSS – el título de *Bogatyr*. Término con el que se aludía al caballero guerrero de la épica popular rusa. Cf. Díez Rodríguez, Fernando. *Homo faber. Historia intelectual del trabajo*. 1675-1945. Siglo XXI. Madrid. 2014, pág. 607

<sup>530</sup> El alemán medieval reúne a parientes y amigos en el mismo término *Freunde*.

<sup>531</sup> “Sistema de libre empresa” es un término reiteradamente ofrecido en sustitución de “capitalismo”. Recientemente ha sido propuesto por el Departamento de Educación de Texas para sustituir al inclito “capitalismo” en los libros de texto.

bidimensional campo antropológico en una dirección de la que estamos obligados a callar pero a la que no podemos dejar de orientarnos<sup>532</sup>.

Y, sin embargo, parece que aunque dañada, todavía alienta la matriz elemental de la persona, la institución feudal de la familia: monógama, patriarcal, asimétrica. A este respecto no es ya que se pretenda que el colaborador *actúe* al margen del beneficio estrictamente económico, sino que, para sorpresa del gestor experto, resulta que, de hecho, el colaborador *actúa* a menudo con una prácticamente completa desconsideración hacia el salario por que el que vende su trabajo. Además y contra su intención, serían las técnicas más tradicionales de motivación y, en especial, las fundadas en *bonificaciones o incentivos según rendimiento*, las responsables de un efecto perverso de desmotivación de los trabajadores. Al parecer, señala Sprenger, es el interés por la recompensa lo que reprime el interés *por la tarea misma* y la motivación *extrínseca* – procedente de fuera como bonificación o incentivo – la que reprime la motivación *intrínseca* o procedente del interior.

Ahora bien, cuando el trabajo ha sido mercantilizado en el curso de emergencia de la sociedad (de mercado), cuando la economía formal moderna ha desplazado formas pretéritas de economía sustantiva (K. Polanyi) resulta sorprendente denigrar la motivación externa puesto que, en una situación semejante, el único valor del trabajo es su valor de cambio en el mercado laboral. El salario es el motivo externo que lleva al colaborador a desempeñar sus tareas. Si todavía aparecen – como el experto constata – individuos dotados de lo que concibe como una *motivación interna*, es porque la esquirra de comunidad de la que estos individuos proceden, lejos de ser un freno a su motivación ofrece todavía – aún lejano o deformado – algún sentido y valor al trabajo que, más allá de su función económico-abstracta, procederá de su integración en la vida comunitaria.

Ahora bien, desde el enfoque del gerente o del administrador la familia será concebida como medio o instrumento de animación productiva con lo que, lo sepa o no, contribuye a demoler la propia esquirra comunitaria que “anima” al “colaborador”. Sólo a través de una consideración del trabajo como dimensión integrada en la propia existencia comunitaria se podría, pero de manera secundaria o “por añadidura”, incrementar la dedicación de la persona al extremo del *sacrificio*.

Es que, en efecto, la forma de trabajo con la que sueña todavía el mito comunitario no lo concibe ni como fin, ni como simple medio orientado al sostenimiento de la comunidad. En el sueño de la comunidad el trabajo es un momento co-esencial de la misma realidad comunitaria en cuyo seno el hombre que trabaja ignora que lo hace porque, sencillamente, convive.

Así pues, la disposición al *sacrificio* de estos hombres dotados de una *motivación interna*, arraiga en su integración en una comunidad que les dota de un

---

<sup>532</sup> No dejaré de mencionar aquí la aproximación que a ese “fondo sin fondo” realiza P. Sloterdijk en su *Esferas* I. Siruela. Madrid. 2009. En especial el capítulo 4. *La clausura en la madre. Para la fundamentación de una ginecología negativa*.

horizonte capaz de trascender la funcionalidad económica estrecha a la que nuestra modernidad ha reducido la fuerza de trabajo. Es, aunque residual, esta comunidad elemental el horizonte motor que, trascendiendo la acción instrumental, le sirve como **causa final – interna** – y es la última huella de la forma de existencia colectiva que fuera tematizada por el pensamiento teológico, moral y metafísico hoy reducido a mera ideología.

Así pues, la razón profunda de la desmotivación masiva a la que quisieron responden las técnicas de gestión o de dirección – que Sprenger juzga erradas – resulta enteramente inalcanzada. Pese a todo ha de concederse un gran valor al trabajo de quien sabe mejor que nadie que no basta el incentivo netamente económico como instrumento de afirmación de la persona.

En nuestros días está presente un sorprendente fenómeno que, una vez más, se juzga en términos estrictamente económicos: el crecimiento asombroso de la economía china. Pues bien, a la luz de lo expuesto puede hallarse tras el “milagro chino” el mismo persistente fundamento antropológico que no es otro que el hondo arraigo comunitario (*guanxi*) de su ingente población.

*“El apego de los chinos por sus compatriotas va más allá de la corteza nacional. En numerosas ocasiones las transacciones entre emigrantes (...) se limitan a los oriundos de un pueblo o una región concreta. Ello tiene que ver con la pluralidad de etnias y lenguas que se hablan en China, así como con la importancia que los chinos conceden a los lazos familiares. La confianza y garantía de fidelidad que proporciona compartir origen y lengua constituyen los factores que explican, por ejemplo, que tanto los empresarios privados como las empresas estatales del gigante asiático que operan allende fronteras importen mano de obra china procedente exclusivamente de una sola localidad”.*<sup>533</sup>

Parece muy profundo el contraste de este orden con el moderno individualismo occidental. Sin embargo, el individualismo masivo y la homogeneización que define nuestra modernidad se acercan, paradójicamente, a cierta tópica visión precisamente occidental de la forma de vida oriental. Lo que conduce a plantearnos si en este individualismo masivo no hay propiamente una contradicción con el más tradicional respeto occidental a la singularidad personal. En efecto, el carácter masivo, servil y homogéneo de las poblaciones “orientales” es un lugar común que, al menos desde Tucídides a Hegel, atraviesa un pensamiento occidental que estuvo orgulloso de su consideración hacia la persona (*singular*) que se estima capaz de entregarse a fines *comunes* y/o trascendentes. El tópico es indudablemente falso tomado en su literalidad, pero el lugar común suele encerrar algún elemento de verdad. O bien la

---

<sup>533</sup> Cardenal, Juan Pablo y Araújo, Heriberto. *La silenciosa conquista china. Una investigación por 25 países para descubrir cómo la potencia del siglo XXI está forjando su futura hegemonía*. Crítica. Barcelona. 2011, pág. 37 (negrita mía)



tormenta que la revolución industrial, originalmente europea, arrojara sobre el mundo ha encontrado condiciones para su intensificación y despliegue, precisamente, en la antiquísima civilización asiática. O bien, el viejo oriente no ha sido nunca ese espacio masivo e indiferenciado habitado por una población paciente, sometida y abnegada.

*“Este reconocido académico (Zhuang Guotu) subraya que todo ello se debe, además del “sentimiento de grupo” que en contraposición al “individualismo occidental” domina la tradición oriental, a que muchos emigrantes proceden de las zonas costeras del país (Fujian, Cantón). “La fuerza de cohesión de la familia y el regionalismo es muy importante para los chinos de ultramar”.*

*De esta forma se refuerzan los lazos intra-chinos pese a salir del Imperio del Centro: en la Gran China todo queda en casa. Este apego a las costumbres, lengua y cultura china explica seguramente su inicial desinterés por la integración o – incluso – la adaptación a las sociedades de acogida... (...). Aunque en las generaciones venideras ese sentimiento de pertenencia al grupo de iguales va, en cierto modo, diluyéndose, la conciencia de ser depositario de un legado y de unos valores que es obligado transmitir a la siguiente generación sigue perfectamente viva. La lengua y el matrimonio son vehículos que garantizan la transmisión de la herencia que les ancla a sus raíces”<sup>534</sup>*

El éxito, patente en la enorme *fortaleza de ánimo* con la que los individuos son sostenidos por las morfologías de parentesco y las redes de relaciones locales (*guanxi*) en las que tienen su génesis y sobre las que afirman su existencia, se medirá sin embargo – en el contexto de la sociedad económico/técnica – por la misma laminación y destrucción de dichas estructuras antropológicas o, al menos, ése ha sido el resultado del proceso de modernización europeo. Puede no ser imposible que la expansión económica china, articulada en la forma de un capitalismo de Estado profundamente ajeno a la política democrática y sostenida por los lazos locales y de parentesco, se afirme preservando la misma red de vínculos de parentesco y comunitarios de los que extrae su energía. Pero sería, en tal caso, una auténtica novedad histórica.

A este respecto, otro país asiático pero de pequeño tamaño – Bután – ensaya formas de organización *política subordinada*, es decir, de economía sometida a fines que no pueden juzgarse reductivamente económicos. Su esfuerzo en esta dirección, que sólo podemos contemplar con simpatía, merece atención y respeto pese a lo cual no podemos dejar de contemplarlo con profundo escepticismo<sup>535</sup>. Nuestro escepticismo deriva de la misma certidumbre relativa a la imposibilidad de alguna idea meramente política de felicidad o, dicho de otro modo, del carácter enteramente ajeno al Estado de cualquier contenido de felicidad personal: el Leviatán no vino al

---

<sup>534</sup> Ibid. pág.51

<sup>535</sup> <http://bhutanakingdomofhappiness.com/> Al respecto en [El País 29/11/09](#)

mundo a hacer felices a los hombres. El ex-presidente francés N. Sarkozy, al parecer, habría seguido la indicación definida por el minúsculo país asiático. Pero no es ya únicamente Bután, como recordaba John Ralston Saul:

*“El príncipe Hassan, un intelectual jordano, aboga ahora por definir la “pobreza en función del bienestar humano y no en función de la riqueza monetaria”. Malasia ha elaborado un modelo de crecimiento con equidad. Los butaneses, con su estilo práctico pero también irónico, emplean lo que llaman FIB: felicidad interior bruta. Y China se centra ahora en un planteamiento que tiene en cuenta la calidad de vida en lugar del PIB. ¿Por qué?”<sup>536</sup>*

Por lo demás, la puesta en duda no ya de la existencia de la felicidad, sino de la existencia de la misma *idea de felicidad* – que Gustavo Bueno señalara hace algún tiempo – cobra un sentido específico desde el enfoque que aquí hemos venido ensayando.

*“...es la tesis de este libro, no se trata tanto de discutir si la felicidad humana es o no es posible, si existe o no existe, si su contenido es éste o el otro, sino de discutir si “existe” la Idea misma de la felicidad. Es lo mismo que ocurre en los debates teológicos acerca de si Dios existe o si no existe...: no cabe discutir esto, si Dios existe o si Dios no existe, porque de lo que hay que discutir es si existe o no existe la Idea de Dios”.*

Asumiendo el problema que G. Bueno plantea, vamos a tratar de hablar aquí de lo que no tenemos ni idea para sostener que, así como Dios mismo, la felicidad no tiene en modo alguno carácter de *idea*. Ahora bien, en una especie de revuelta anti platónica, nos atrevemos a afirmar que no siendo idea alguna es, sin embargo, eminentemente real.

Toda persona ilustrada conocía en Occidente un modo de aparente argumentación por el que se pretendía demostrar la existencia de Dios. Se trata, de lo que I. Kant llamara “argumento ontológico” y cuya formulación discurre del siguiente

---

<sup>536</sup> Ralston Saul, John. *El colapso de la globalización y la reinención del mundo*. RBA. Barcelona. 2012, pág.51. En el mismo sentido J. Mújica, presidente de Uruguay: *“Mis compañeros trabajadores lucharon mucho por las ocho horas de trabajo. Ahora están consiguiendo seis horas. Pero el que consigue seis horas se consigue dos trabajos y por lo tanto trabaja más que antes. ¿Por qué? Porque tienen que pagar una cantidad de cuotas [plazos]. La motito que compró. El autito que compró. Y pague cuotas y pague cuotas. Y cuando quiere acordar es un viejo reumático como yo y se le fue la vida. Uno se hace estas preguntas: ¿Ése es el destino de la vida humana? Estas cosas son muy elementales. El desarrollo no puede ser en contra de la felicidad, tiene que ser a favor de la felicidad humana, del amor, de las relaciones humanas, de cuidar a los hijos, de tener amigos, de tener lo elemental. Precisamente porque eso es el tesoro más importante que se tiene. Cuando luchamos por el medio ambiente, el primer elemento del medio ambiente se llama la felicidad humana. Gracias”.* (José Mújica) Puede verse: [http://internacional.elpais.com/internacional/2012/10/26/actualidad/1351276832\\_100775.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2012/10/26/actualidad/1351276832_100775.html)

modo: el que niega la existencia de Dios ha de poseer la idea de ese Dios cuya existencia rechaza. De otro modo no sabría de qué está negando la existencia.

Ahora bien, la idea de Dios poseería una naturaleza muy especial, dado que entre sus predicados, notas o determinaciones se encontraría la existencia misma o, en términos más exactos: dado que de su esencia – naturaleza o constitución – forma parte su existencia. Así pues, si el necio que niega la existencia de Dios sabe de qué está hablando, entonces Dios existe; porque la idea de Dios incluye la necesidad de su existencia. Dios – se dice – existe *necesariamente* porque su existencia es un momento o dimensión de su esencia, frente al caso de las criaturas cuya existencia sólo puede ser contingente porque su esencia no incluye su existencia, de manera que la idea de cualquier criatura es posible con independencia de la existencia misma de la criatura en cuestión. No así en el caso de Dios, cuya idea no es posible al margen de la existencia misma de Dios.

Todo este abundante discurso esconde, a nuestro juicio, un firme acto de voluntad. No se concluye aquí a partir de premisa alguna y su forma aparentemente discursiva puede reducirse a la tajante aseveración: ¡Dios existe! Repárese en que su apariencia deductiva procede del espejismo inducido por la interposición de una falsa cláusula conclusiva: “luego”. Tengo idea de Dios, *luego* Dios existe.

Ahora bien, todo se reduce a afirmar “Dios existe porque yo lo digo o porque yo lo pienso”. De ahí que la demostración nietzscheana de la no existencia de Dios no sea – en absoluto – una simple broma: “Dios no existe porque, en otro caso, cómo aceptaría yo no ser Dios. Luego Dios no existe”. Naturalmente la clave se encuentra en el pronombre de primera persona. Nietzsche *demuestra* tan poco, como poco demuestra el falso argumento llamado ontológico. Hay que tomar su *posición* como tal, es decir, como un **acto de voluntad** o expresión de una **actitud**.

En efecto, en cuanto se trata de fijar de algún modo qué sea eso que pienso cuando pronuncio “Dios” se puede empezar a desprender la máscara lógica o meramente formal del presunto argumento. En modo alguno – se nos dirá – sabemos qué sea Dios, más allá de que haya de existir. Es así como una vía de acceso al pretendido contenido de una tal idea abocaba al silencio y a una serie de prácticas o de ejercicios – vinculados a las muy especiales *comunidades de anacoretas* – cuyo horizonte *quiere* ser la inefable presencia de Dios, es el caso de la teología llamada *apofática* o negativa. Pero esa “presencia” no posee precisamente la índole inteligible de una idea.

Por otra parte, la teología *apofántica*, que se pretende una vía de acceso de carácter cognoscitivo o inteligible al contenido esencial de la idea de Dios, esconde una contradicción inadmisibile para la racionalidad analítica puesto que afirma la posibilidad de analogía entre términos cuya posición se funda en la más absoluta de las desproporciones: Dios y las criaturas. Ninguna proporción cabe entre el Creador y las criaturas. Toda presunta elevación a un grado infinito de rasgos característicos de la

criatura conduce a la negación de dicho rasgo. Y esto suponiendo que semejante operación de *elevación* tenga algún sentido en términos estrictamente racionales.

Así pues, la propia tradición teológica concluye a menudo que no podemos conocer qué sea Dios, de suerte que cuando afirmamos Su existencia no sabemos de qué hablamos. La negación de la existencia no ya de Dios, pero sí de la idea misma de Dios, es un momento fundamental de la misma tradición teológica<sup>537</sup>, cuya formulación más radical sea quizás el *Credo quia absurdum...*, pero que conoce fórmulas menos extremas.

*“«Generalmente se cree que la inverosimilitud, la paradoja, es algo a lo que la fe no se refiere más que de mala gana, y que se contenta provisionalmente con esta relación, con la esperanza de mejorarla poco a poco» No. La inverosimilitud no es el adversario de la fe, es su alimento. La descubre y la mantiene en cada instante, para poder creer”*<sup>538</sup>

Se trata de una negación de la razón especulativa que no simplemente la anula sino que la orienta a *profundizar* y no, simplemente, *superar* la fe. La noche oscura del alma que significa el cenit del aliento místico constituye la contradictoria afirmación de esa negación espiritual.

Por lo demás la pretendida profundidad de la crítica ilustrada del citado procedimiento pretendidamente demostrativo, que conocemos como “argumento ontológico”, se basaba en señalar que la existencia no es predicado, atributo o rasgo constitutivo de la esencia o definición de las cosas. La cuestión radica entonces en abordar de algún modo semejante “existencia”. No vamos a traer aquí – porque está lejos de nuestro objetivo en este excursus metafísico – la larga peripecia moderna del problema y su íntima deriva en el ubicuo nihilismo de nuestro tiempo.

El esbozo de esta cuestión metafísica, cuya profundidad y alcance no estamos en condiciones de rastrear, tiene por objeto apuntar a un orden anterior al razonamiento y a su forma lógica en el que, a nuestro juicio, hay que buscar el principio y el fin, es decir, el sentido determinante de la *existencia* antropológica al que alude también el término *felicidad*. Nada nuevo decimos cuando señalamos que la *felicidad* es condición de posibilidad de la existencia humana cuando es patente que la infelicidad suele hacerla imposible. Pero no hablamos de a priori trascendental alguno sino de una condición material de posibilidad de la real existencia humana que enraíza con la conducta biológica, sin duda, pero la absorbe y configura en la estructura

---

<sup>537</sup> La tradición teológica a la que aludimos no pretende ser estrictamente ortodoxa. Pero pretendemos, al margen de la ortodoxia, atender al sentido radical de la fe y del misterio. Pensamos que nuestra posición no conduce al irracionalismo o a un misticismo que repugna la inteligencia, ni fuerza una tensión espiritual insostenible para todo aquel que no se deshace de la *voluntad* de *entender*. Pero sí supone la *fe* como condición inabordable para el ejercicio de la *razón* y la renuncia consiguiente a alcanzar un conocimiento íntegro de una realidad que esconde siempre la maravilla y el misterio.

<sup>538</sup> Lubac, Henri de. *El drama del humanismo ateo*. Epesa. Madrid. 1949, pág. 121

doblemente formalizada del espacio antropológico. La felicidad alude al momento subjetivo del orden germinal o genético de la *existencia* de cada persona singular, de la matriz de su constitución en la comunidad fecunda que genera y sostiene nuestra singularidad. La felicidad es el costado subjetivo de una existencia lograda, que se levanta sobre el fondo insondable de un pasado común y se extiende desde allí hacia un horizonte indefinido a través del propio cuerpo y la propia capacidad genética de su persona.

Sólo desde una comprensión formalista y abstracta puede juzgarse irrelevante para la existencia antropológica dicho orden, anterior y superior al individuo razonador y a su *spiritus capitalisticus* o su razón instrumental. Ha sido el mismo Kant el que ha establecido la forma extrema y más precisa de un agente racional abstracto o separado de dicha matriz y, por ello mismo, el que ha hecho más evidente la figura imposible – impotente – de su vida.

*“A un hombre íntegro sumido en los mayores infortunios de la vida, siendo así que hubiera podido evitarlos colocándose al margen del deber, ¿acaso no le sostiene la consciencia de haber honrado a la humanidad en su propia persona y haber conservado su dignidad? Este consuelo no supone felicidad, ni tan siquiera la más mínima parte de ella. Desde luego, nadie desea tener ocasión para ello, y alguna vez quizá tampoco desee una vida en tales circunstancias. Pero vive, y no puede soportar mostrarse, ante sus propios ojos, indigno de la vida. **Sólo vive todavía por deber, puesto que no encuentra el menor gusto en la vida. La respetabilidad del deber no tiene nada que conseguir con el disfrute de la vida.** Posee su propia ley, así como también su idiosincrásico tribunal y, por mucho que uno quiera mezclar ambas cosas para brindar esa mixtura como medicamento al alma enferma, pronto vienen a separarse de suyo. Y, de no hacerlo así, la primera queda totalmente inoperativa en esa mezcolanza; pues, aun cuando la vida física ganase cierta fuerza con ello, la vida moral se consumiría sin remedio”<sup>539</sup>*

Tienen que haberse separado enteramente la *respetabilidad del deber* y el *disfrute de la vida* para que esta figura escindida se hiciera sensible, no sólo tiene que haberse roto enteramente el vínculo entre la vida física y la vida moral sino que han debido oponerse frontalmente como esferas contradictorias. Esa ruptura ha tenido lugar, a nuestro juicio, cuando la vieja comunidad (moral), sumergida en el agua regia del nuevo orden político económico de la modernidad, se disuelve en la forma de la sociedad de los individuos (físicos), al punto de deshacer, finalmente, la esquirra comunitaria residual de la familia nuclear, hoy llamada *tradicional*.

Desde este punto de vista cobra sentido volver a considerar la circunstancia en que se constituye el orden básico de la comunidad universal, la extremada situación

---

<sup>539</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. (Analítica. De los móviles de la razón pura práctica). FCE-UAM. México. 2005 pág.104

europea en el umbral del primer milenio. Una situación angustiosa de dura supervivencia en la que cualquier gesto y cualquier discurso tienen como presupuesto el completo primado de la voluntad, la actitud de afirmación sin matices de la propia existencia<sup>540</sup> ante la poderosa negación de la misma en la forma, sobre todo, de un imperialismo agresivo fundado en un horizonte metapolítico distinto al propio, en cuanto que aparece articulado sobre una morfología comunitaria de estructura incompatible con la morfología naciente en el espacio de la Cristiandad.

La llamada “idea” de Dios – contenido metafísico ineludible para cualquier filosofía de la felicidad, como afirmara G. Bueno – esconde un acto de afirmación, desde luego poco *tolerante* con posiciones que se afirman a su vez contra la propia. Aquí justamente encuentra su límite cualquier ideología de la infinita tolerancia en cuanto conduce a la negación de la existencia de la propia esencia, es decir, de lo que uno *es*; un límite que ha de hacerse patente siguiendo la figura de un “argumento ontológico práctico”.

Se puede ver, entonces, que las posiciones defensoras de un idealismo constructivista extremo, defensoras de una *auto-poiesis* de absoluta plasticidad más allá de cualquier límite substancial y, en consonancia, defensoras de una tolerancia sin parámetros, se contarán de hecho en el campo de los que impugnan el acto de afirmación de una *existencia propia, esencial, característica*. Nada hay, nada hay que uno *sea* – entonan – de suerte que es la voluntad infinita – una potencia absolutamente indeterminada de goce o deleite (*potentia gaudendi*) – la única fuente de toda “realidad”.

Frente a esta forma límite de la crítica emancipatoria, frente a este huracán liberador de los últimos elementos de la realidad, sólo cabe oponerse apelando a una afirmación ontológica en ejercicio o una determinación práctica. Por recurso a los contundentes términos de D. Quijote habríamos de afirmar: “Yo sé quién soy”. Es cierto, sin embargo, que esa afirmación que oponemos a la acaso invencible potencia del nihilismo, sólo puede sostenerse merced al reconocimiento y apoyo mutuo que proporcionara la pertenencia comunitaria, al margen de la cual semejante afirmación ha de resultar un gesto de locura.

Concluimos señalando al futuro: apenas aniquilada la comunidad (universal) en sus últimos vestigios, sin embargo no ha desaparecido en la subjetividad herida de los modernos la huella de su procedencia<sup>541</sup>. Cuando paulatinamente nos hemos liberado de toda culpa, empiezan a aparecer propuestas – ecos del profeta del superhombre – que figuran, más allá de la negativa sociedad y acaso más allá de la línea del nihilismo,

---

<sup>540</sup> Cf. supra nota 362

<sup>541</sup> Puede juzgarse un signo de final la dureza creciente que adquieren las recurrentes elegías de la comunidad. De entre las últimas y de más doloroso acento trágico me permito señalar a la obra de Cormac McCarthy. Cf. McCarthy, C. *La carretera*. Random House-Mondadori. 2007

nuevas formas de comunión sobre la certeza, que no dejamos de compartir, de que cualquier búsqueda de un camino de regreso carece de sentido histórico<sup>542</sup>.

*“No es posible malinterpretar el efecto final de este diálogo. Tiene la importancia de una escena primigenia, ya que en ella queda constituido un nuevo tipo de **communio**: no ya la propia del pueblo de Dios, sino la de un pueblo nómada, ya no en una comunidad de santos, sino de acróbatas, ni en la de pagadores de seguros en una sociedad cubierta de garantías, sino en la de miembros de una asociación que viven en el peligro. El elemento anímico de esta “Iglesia” de momento invisible es el pnéuma de un riesgo afirmado. No es casual que el acróbata que cae de su alambre sea el primero de aquellos cuya meta es la doctrina de Zaratustra. En su último minuto de vida, este funámbulo se siente entendido como nunca antes por el nuevo profeta: un ser que, siendo apenas poco más que un animal al que se le ha enseñado a danzar, había hecho del peligro su profesión”*<sup>543</sup>

---

<sup>542</sup> No es tampoco una vía de existencia reciente. Los ensayos de estas nuevas formas de comunión se reiteran en muchos sentidos. Junto al ideal comunista o al sueño nietzscheano, en el horizonte del liberalismo afín a las viejas posiciones de Th. Paine o las actuales de J. Rawls, debe mencionarse la figura de John Dewey. Si el conservadurismo – en general – ha buscado recuperar valores comunitarios, el liberalismo radical los ha buscado en un tipo de comunidad más allá de la sociedad y posterior a ella. En este espacio se sitúa la búsqueda de *la gran comunidad* por parte de J. Dewey, pese a que esa búsqueda se resume, finalmente, en la configuración de instituciones que orienten nuestra responsabilidad ante otros y ante el grupo Cf. *The public and its problems*. (1927). En John Dewey *The Later Works 1925 – 1953* (Vol. II. 1925 – 1927) Edited by John Boydston. Carbondale and Edwardsville. Southern Illinois University Press. (En especial el capítulo 5. *Search for the Great Community*)

<sup>543</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. Valencia. 2012. pág. 89

### III. EPÍLOGO. SOBRE EL ALCANCE PRÁCTICO O VIRTUD IDEOLÓGICA DEL DISCURSO.

*“¿Qué decís? ¿Que es inútil? Ya lo daba por hecho.  
Pero nadie se bate para sacar provecho.  
No, lo noble, lo hermoso es batirse por nada”*  
(Edmond Rostand. *Cyrano de Bergerac*)<sup>544</sup>

En este capítulo final buscaremos determinar, de algún modo, el posible objetivo práctico de nuestro diagnóstico del tiempo presente, la posible *utilidad* ideológica o práctica de nuestro trabajo. Anotemos que no ha de entenderse en modo alguno por “virtud o alcance práctico de estas páginas” nada semejante a un posible alcance o virtud propiamente política. Hemos tratado de determinar un orden comunitario (metapolítico) realmente más profundo que el orden político. Más profundo en cuanto anterior y constituyente de los elementos mismos que, sin embargo, juegan en el terreno político. Es el orden matriz de la materia antropológica de la historia que, en el caso específico de la vieja Europa, se articula, a nuestro entender, en la forma de la Comunidad Universal característica de la Cristiandad medieval.

Hallamos en ese orden antropológico el fundamento para una idea de felicidad que, al modo aristotélico, entendemos que ha de orientar la acción política. La política desatada de ese anclaje antropológico, *la mera política*, es el resultado de la gran transformación que tiene por sujeto, precisamente, la estructura comunitaria procedente del fondo de la Edad Media.

La mera política, nos corregimos inmediatamente, es sólo una dimensión de esa transformación que puede contemplarse más apropiadamente como una abstracción reductiva de la existencia en general al cálculo mercantil. De esa formalización o reducción a una razón estrechamente instrumental, a la que ha tendido el pensamiento moderno, la política es sólo un momento. Así pues no esperamos algún efecto que fuera *meramente político*, precisamente porque rechazamos la soberbia hipóstasis del orden político (económico o social) que define nuestro presente con la pretensión de reducir toda otra dimensión de la realidad humana.

Así pues, nuestra determinación supone negar la estructura radical de las sociedades modernas, tratando de invertir su sentido o de dotar de algún valor *metapolítico* (inicialmente antropológico) a la acción de la “sociedad civil”. Una mutación de orden semejante no procederá jamás de un discurso, antes al contrario – y aquí toda nuestra esperanza – si este discurso se hubiera

---

<sup>544</sup> Rostand, Edmond. *Cyrano de Bergerac*. Citado en Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Acantilado. Barcelona. 2014, pág. 17. “*Que dites-vous?... C’est inutile? Main on ne se bat pas dans l’espoir du success. Non! Non, c’est bien plus beau lorsque c’est inutile.*”



pronunciado y atendido en alguna medida, sería porque algunas cosas estarían cambiando en la realidad política y económica contemporánea.

Podría pensarse que así es. La reapertura del *problema de la comunidad* en el contexto de la filosofía social y la teoría sociológica contemporánea podría estar anunciando semejante cambio. Baste recordar la obra reciente de G. Agamben, Z. Bauman, R. Sennett o de P. Sloterdijk entre muchos otros. Pero el nuevo interés también puede avalar la desesperanza:

*“Jamás se utilizó “comunidad” más indiscriminadamente y con mayor vacuidad que en las décadas en que las comunidades, en el sentido sociológico del término eran ya difíciles de encontrar”.*<sup>545</sup>

Hoy las comunidades pueden darse por desaparecidas y el nuevo interés, resulta más bien académico y erudito. En cualquier caso, al menos en el terreno de la teoría social ha sido replanteada la cuestión relativa a una forma nueva de comunidad (universal) capaz de trascender la presente *era de aislamiento mutuo*. En realidad – podría decirse – la inquietud y la emergencia de la actual situación no permiten olvidar el problema.

Pese a todo sigue siendo dominante el discurso de la liberación social y los ideales comunitarios se elaboran, muy a menudo, sobre supuestos que les son contradictorios. Este trabajo no pretende tener, a este respecto, ningún alcance. En modo alguno parece que podría negar, contrarrestar o impugnar el hegemónico discurso crítico de la emancipación.

Despleguemos la panoplia de la crítica dominante, que suele adoptar – poco más o menos – el siguiente tenor:

La familia, estructura de dominación patriarcal que sirvió para garantizar la posición del poder masculino no sólo sobre la mujer, sino también sobre los jóvenes a los que inscribe en el mismo oscuro orden, reproduciendo a su través la misma estructura inadvertida de dominación. Familia que ha de ser, por tanto, intervenida por las fuerzas conscientes de la era de la razón (ciencias y técnicas sociales políticamente conscientes al servicio de la nueva sociedad) para iluminar su injusticia irracional y conducirla a formas renovadas de producción y reproducción igualitaria o – en caso de declararla finalmente inservible – para sustituirla por dispositivos capaces de realizar su función generadora y educadora de modo enteramente nuevo, es decir, científico, bajo la supervisión acreditada del Estado. ¿Por qué el hombre nuevo habría de proceder de tan elemental estructura reproductiva?

Es el discurso utópico ilustrado, expresado acaso en forma excesivamente desnuda, que constituye el trasfondo de la opinión dominante incluso entre los

---

<sup>545</sup> Hobsbawm, Eric. J. *La era de los extremos*. Barcelona. Crítica. 1995

defensores vergonzantes de una familia que quisieran corregida de sus desviaciones *patriarcalistas*, jerárquicas, no igualitarias. Limpia, en suma, de su escoria “feudal” en nombre de la familia racional, luminosa y moderna. Los más radicales – también los más coherentes – hallarán *no en sus desviaciones, sino en la familia como tal, el principio del mal*. Coherentes en su diagnóstico con la realidad histórica de este elemento de comunidad que se nos ofrece, en efecto, como vestigio feudal.

A este respecto recuerdo una broma que Michel Foucault hacía en sus clases, según relataba Didier Eribon<sup>546</sup>, al pedir a sus alumnos una redacción sobre *la familia neurótica*; tras de lo cual se corregía añadiendo: “perdón, la familia a secas”. Tras las huellas, al fin y al cabo, de la tríada suspicaz: Nietzsche, Freud y Marx. El que fue en algún momento “marxista nietzscheano” – según designación propia – aparece así, a menudo, como el más atento discípulo de Freud. Es cierto, dicho a su favor, que es capaz de resultar siempre lo mismo y lo otro, muy lejos de la pléyade de sus simplemente confusos epígonos. En cualquier caso, el freudismo ha sido, según nuestra interpretación, el más sibilino y eficaz ataque a esa esquirra de la vieja comunidad que ha venido siendo la llamada *familia burguesa*.

En suma: ¿La familia, en cuya defensa se afana la reacción conservadora y la Iglesia retrógrada o retardataria, o bien las llamadas nuevas formas familiares en sus numerosas alternativas al patriarcalismo dominador que ha caracterizado la historia de Europa desde el Medievo? Desde el Medievo, en efecto, porque se quiere encontrar un aire más libre en la rara atmósfera del paganismo antiguo.

¿Llamaremos con el término heredado – *familia* – a estas pugnaces formas de relación tendencialmente igualitaria, ajenas a fines reproductivos o productivos, de orden crítico y lúdico, inestables, fugaces, intencionalmente anómalas por críticas, por contestatarias, por revolucionarias? ¿O nos liberaremos también de la tiranía silenciosa de los nombres y asumiendo la condición que inventamos, haciéndola fugazmente nuestra, recrearemos formas de relación entre insubstanciales sujetos, sin constitución y sin naturaleza, al punto de resolverse en prácticas sin nombre y discursos sin título? ¿Qué queda por salvar – si algo queda – de la vieja familia tradicional aunque fuera acaso – como sugería Chesterton – por el poco tradicional método de una revolución política? No es que acaso no pueda recuperarse la vieja figura familiar en el entorno *dinky* (*double income no kids*) de la sociedad contemporánea, sino que ni siquiera se estime digna de recuperación – contra nuestra aseveración inicial – una estructura comunitaria que esconde en su seno la raíz del mal. Y, en efecto, el freudismo detectó allí el lugar de la caída. La liberación final de la familia es la liberación definitiva del pecado y de la culpa, el advenimiento de la nueva edad de la inocencia. Conocemos ya la oscura sutileza del dispositivo freudiano y la índole de

---

<sup>546</sup> Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Anagrama. Barcelona. 1992.

la sociedad en emergencia en la que ese dispositivo encontró su atmósfera nutricia.

La sociedad a la que aludimos, ésa en la que el psicoanálisis halla su terreno abonado, es el resultado de un proceso multisecular que arraiga en el orden comunitario de la vieja Cristiandad, cuyas más graves convulsiones de descomposición se encuentran en la forma de las guerras de religión, que fundan – a su vez – el proceso de absolutización política de las nacientes unidades nacionales. Pero ese nacionalismo moderno que, como nuevo horizonte trascendental, ocupó de un modo sucedáneo el lugar de la religión común de los europeos, ha sido incapaz de elevar un espacio metapolítico de alcance universal. Un espacio metapolítico al que aspirara de otro modo y al menos hasta la gran guerra, que significa su fracaso final, buena parte de la intelectualidad europea en nombre de su alta cultura.

Pero la nueva sociedad intencionalmente universal que se ha dotado, una y otra vez, de la consiguiente declaración universal de derechos del hombre – cuyo carácter estrictamente aporético es a menudo reconocido –, no ha podido dar lugar, sobre la base de semejante humanismo abstracto, a la metafísica capaz de elevar un horizonte metapolítico eficaz. En modo alguno es nuevo este diagnóstico. En 1983, revisando su *Tratado de Sociología* cuya redacción es de 1945, escribió D. Francisco Ayala lo siguiente:

*"... a la tremenda conmoción de 1940/45, coronada con la explosión atómica, siguió un asombroso despliegue económico y tecnológico que alteraría el conjunto de las relaciones humanas, cambiando los modos de actuar y de reaccionar y anulando por consiguiente las tradicionales valoraciones al suscitar una nueva imagen del mundo en la mente común. Ni la organización del trabajo productivo, ni la manera de emplear en la diversión el tiempo libre, ni el mecanismo de transacciones y medios de pago, ni la estructura de la familia y la posición recíproca de las generaciones y de los sexos, para no hablar del edificio social, serían ya los mismos: la sociedad de masas se desarrollaría plenamente, y la fase última de la revolución industrial, la electrónica, transformaría de arriba a abajo las condiciones de la convivencia humana. Y, sin embargo, todo lo que se les había ocurrido en aquel momento crucial a los políticos y sabios de la hora fue tratar de restaurar los viejos edificios políticos y reafirmar sus anacrónicos principios, lanzando, tras la bomba atómica, esa fútil bomba "idealista": la Declaración Universal de Derechos del Hombre de 1948, colosal globo de viento, donde se inflan alegremente los postulados que tan eficaces fueron en un contexto histórico-social pretérito, pero que resultan inaplicables en las condiciones de nuestros días. (...). En lo relativo a las estructuras políticas y sus mecanismos de gobierno, se pretendió creer que el dogma de las nacionalidades, tan incongruente con el descomunal progreso tecnológico, conservaba todavía su antigua validez, no obstante la incontrastable presencia de las llamadas "superpotencias"; y ni siquiera el intento de*

*ensanchar las medidas del estrecho molde estatal integrando Europa en una unidad política para convertirla a su vez en "superpotencia" ha llegado por último a consumarse; mientras que, por lo demás, se procuraba rehacer la difunta Sociedad de Naciones, restaurando el fracasado proyecto kantiano de paz perpetua con esa Organización de las Naciones Unidas, cuya eficacia.. ¡A la vista está!*

*Consecuencia de todo ello es que el progreso tecnológico alcanzado, del que era legítimo esperar un mayor grado de bienestar para la humanidad entera, está poniendo en peligro su pervivencia misma. Durante los decenios transcurridos desde la segunda guerra mundial, que con la explosión de la bomba atómica (señal ominosa tanto como prometedora) abrió una nueva época, ese progreso ha continuado sin cesar, aumentando en manera prodigiosa el dominio del hombre sobre la naturaleza, hasta cumplirse la hazaña - asombrosa y vana - de explorar la Luna, una empresa cuyo éxito venía a demostrar cómo el impulso de dominación y conquista había alcanzado su último límite y tocaba ya lo absurdo. Pero en el terreno de la organización social no hemos dado en cambio los pasos indispensables. En cuanto a la aplicación de los medios de poder disponibles a una ordenación racional de las estructuras básicas de la convivencia humana, nos hallamos en la misma situación - aunque, claro está, agravada enormemente - que en la fecha de 1945, cuando este Tratado de Sociología terminó de escribirse. Por eso puedo afirmar hoy - y lo hago con pena, con profunda alarma - que su texto conserva plena actualidad. De hecho, estamos ya al borde del abismo"<sup>547</sup>*

La extensa cita encontrará disculpa en la contundencia y claridad de la formulación. No hará falta completar la figura de este *abismo* a cuyo borde nos veía Ayala, con la señalada imagen de la *línea* del nihilismo, respecto de la que debiéramos saber a qué distancia nos encontramos y si realmente la hemos traspuesto. Nuestra ambigua inadvertencia del nihilismo, apenas oculto tras la risa nerviosa del consumidor insatisfecho, no nos evitará afrontar sus enormes efectos<sup>548</sup>.

En estas condiciones sólo podría impostarse un objetivo positivo para estas páginas, una finalidad "en el terreno de la organización social". Podría falsearse aquí el objetivo de contribuir, de algún modo, a una "ordenación racional de las estructuras básicas de la convivencia humana". A estos efectos habría que movilizar "los medios de poder disponibles" y habría que compartir algunos

---

<sup>547</sup> Ayala, Francisco. *Tratado de Sociología*. Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2008, págs.44 y 45

<sup>548</sup> No será difícil entender que todo lo expuesto aquí pide su proyección sobre el amplio panorama de una historia del nihilismo, con lo que esto supone. Un trabajo de dis-posición que requiere un mayor desarrollo de los elementos metafísicos que aquí, aunque no se esconden, tampoco encuentran su despliegue adecuado. La imagen de la línea procede naturalmente de la confrontación que tuviera lugar en los primeros años cincuenta entre Ernst Jünger *Sobre la línea* y Martin Heidegger *Hacia la pregunta del ser*. Ambos textos en *Acerca del nihilismo*. Paidós I.C.E./U.A.B Barcelona. 1994.

supuestos del orden crítico e ilustrado para consentir en que la elucidación teórica o la discusión racional forman parte, en algún sentido, de dichos “medios de poder disponibles”.

Pero no cederemos a esa impostura porque este esfuerzo no tiene otra pretensión que medir, de algún modo, ese abismo que Ayala nos señala. En tal caso: ¿Qué valor puede tener lo escrito ante quien realiza un diagnóstico tan extremado? Pues bien, acaso el de alcanzar el desasimiento radical (*Gelassenheit*) que permita contemplar de otro modo la circunstancia extrema.

Me permito evocar, para hacer entender el único objetivo que este trabajo tiene, y puesto que hablamos de abismos, un pasaje de la conocida narración de E. A. Poe: *Un descenso al Maelström*. Narra Poe cómo una embarcación es absorbida por el enorme torbellino marítimo de ese nombre. El protagonista empieza por debatirse para escapar del huracán que lo absorbe. Finalmente, sin embargo, asume su pronóstico terrible y se juzga asumido y despedazado por el abismo del Maelström. Sólo entonces empieza a entender propiamente la figura del abismo que lo envuelve.

*"He aludido ya a la curiosidad anormal que había reemplazado en mí el terror del comienzo. A medida que me iba acercando a mi horrible destino parecía como si esa curiosidad fuera en aumento. Comencé a observar con extraño interés los numerosos objetos que flotaban ante nosotros. Debo haber estado bajo los efectos del delirio, porque hasta busqué diversión en el hecho de calcular sus respectivas velocidades en el descenso hacia la espuma del fondo"*<sup>549</sup>

De aquí nace, en efecto, una esperanza fundada en una nueva inteligencia del orden que le traga, para – al parecer – despedazarlo contra el fondo marino. La *observación*, la *memoria* y el *análisis* que hace del fenómeno le permiten ocupar en el torbellino una posición paciente y de mera resistencia, a la espera de que el ritmo del hundimiento resulte de algún modo suficientemente lento, permitiendo su emergencia.

*"...ocurrió que el hecho mismo de equivocarme invariablemente me indujo a una nueva reflexión, y entonces me eché a temblar como antes, y una vez más latió pesadamente mi corazón. No era el espanto el que así me afectaba, sino el nacimiento de una nueva y emocionante esperanza. Surgía en parte de la memoria, en parte, de las observaciones que acababa de hacer"*<sup>550</sup>

---

<sup>549</sup> Allan Poe, Edgar. *Un descenso al Maelström* En: *Narraciones Extraordinarias*. Círculo de lectores. Barcelona. 1980. pág. 55

<sup>550</sup> Ibid. p. 55

Lamentablemente el aterrado *hermano* del protagonista – y este parentesco no es baladí – no acepta las indicaciones para que se suelte de una armella a la que se abraza y que sólo contribuye a acelerar su hundimiento. El protagonista logra emerger del abismo, aunque herido – sin duda – por la pérdida incalculable de su hermano. Es ya un hombre transfigurado, acaso no es ya un hombre.

Espero que estas palabras encuentren eco, quizás, en el cerrado entorno académico en que pudieran ser leídas. No tienen otro objetivo que formular alguna comprensión del fenómeno que nos envuelve y cuya raíz más próxima hay que situar en la última gran guerra, pero cuya fuente se encuentra ya muy lejos de nosotros, en el recóndito Medievo. De nuevo encuentro afinidad con la posición que definiera Paul Virilio.

*“Soy, como se sabe, un teórico crítico. No soy un hombre de acción que pueda aportar soluciones inmediatas. Lo que puedo decir es que sólo de una conciencia más profunda de la crisis surgirá una esperanza política. De ahí mi deseo de una “universidad del desastre” y de una comprensión colectiva de los límites. (...). Si hay alguna esperanza, ésta reside en una comprensión colectiva y universal de la situación real que vive el mundo. No sirve de nada limitarse a las dimensiones políticas y económicas de la crisis. (...) El verdadero corazón del problema consiste en tomar conciencia de que la gestión de la economía no pasa únicamente por una intervención política más activa. Es necesario desarrollar el análisis filosófico de la actual situación de nuestro mundo...”*<sup>551</sup>

No hay aquí más que un esfuerzo por ofrecer materiales para esa “universidad del desastre” y para una eventual “comprensión colectiva de los límites”. Se ha tratado de aportar elementos para impulsar un ápice esa comprensión, que habría de ser universal, del actual oscurecimiento del mundo. No se trata de aportar materiales a los “profetas del catastrofismo”, pero sí de convocar a un estado de alerta ante los riesgos de nuestra incompreensión. Las objeciones al alarmista son bien conocidas:

*“¿Es que acaso no estamos ya vigilantes? ¿Es que no condenamos la violencia, la crueldad y la inmoralidad? ¿Es que no aunamos, cada vez más, toda nuestra inventiva y todos nuestros considerables recursos para luchar contra ellas? Y, además, ¿hay algo en nuestra vida que indique la probabilidad de que se produzca una catástrofe? La vida es cada vez mejor y más cómoda.”*<sup>552</sup>

---

<sup>551</sup> Virilio, Paul. *La administración del miedo*. Barataria/Pasos perdidos. 2012, pág. 66 (negrita nuestra)

<sup>552</sup> Bauman, Z. *Modernidad y holocausto*. Sequitur. Madrid 2011 pág. 109

Pero – como recordaba Bauman – nadie sospechó en su momento la indudable catástrofe de 1914-1945 – con su paréntesis de agotamiento –. Este hundimiento supuso una conmoción paralizadora, que ha concluido en la mera inercia y reiteración de los mismos principios que habían servido a la emergencia de la sociedad. Nos hallamos, pues, en idéntica situación de riesgo pero a una escala realmente multiplicada. Ahora bien, no debiéramos ya alegar ingenuidad alguna porque hoy – como recordaba Bauman – estamos obligados a *“imaginarnos lo inimaginable”*<sup>553</sup>

Pero la escala actual ha conocido una profunda re-ampliación dialéctica. Si los estados nacionales pueden juzgarse el resultado de la elevación y confluencia de las ciudades medievales y renacentistas, de suerte que puede concebirse como la *Gran Ciudad*, la actual sociedad transnacional en su proceso de confluencia planetaria pareciera permitir la generación de una auténtica Cosmópolis pánica, de una Ciudad del Hombre, *Gran Estado* o *Ecumenópolis* (según la expresión de A. Toynbee<sup>554</sup>) cuya figura positiva acaso vean los más optimistas soñadores, todavía activos en los viejos cuadros de la vanguardia ilustrada. De hecho el sueño no deja de formularse, porque siguen siendo numerosos los soñadores.

*“La ciudad es el laboratorio donde se pone en práctica y se desarrolla el arte de la convivencia diaria y pacífica con la diferencia. Trasladado o transferido desde ahí hacia el espacio planetario, ese arte y sus hábitos asociados podrían ayudar a desarrollar las habilidades que tan imperiosamente necesitamos para hallar un lenguaje común y emprender un diálogo entre distintas poblaciones, naciones, razas y civilizaciones del planeta. La tarea que se nos presenta podría dejar de parecer tan imponente y sobrecogedora: podría transformarse paulatina, pero constantemente, en una finalidad realista cuya consecución esté a nuestro alcance.”*<sup>555</sup>

Pese a todo los Estados-Nación no dejan de declinarse en plural y su multiplicidad – organizada por el mero equilibrio inestable de fuerzas, un equilibrio meramente fáctico – es signo de su naturaleza negativa, fermento de descomposición transferido al mundo a partir de la pretérita unidad cristiana de Europa. La unidad interior que estos Estados logran se acompasa a la distancia exterior que trazan. De modo análogo, pero llevado al *límite*, sucede con la nueva cosmópolis que, como tal, habría de resultar singular si alcanzara, según su tendencia, el cierre *global* del planeta. Al margen de que esa tendencia se realice o no, la cuestión es que tampoco de realizarse significará – como, por lo demás, vamos viendo – la *común unidad* de los nuevos ciudadanos cosmopolitas.

---

<sup>553</sup> Ibídem. pág. 110

<sup>554</sup> Toynbee, A. *Cities on the Move*. Oxford. University Press. 1970

<sup>555</sup> Baumann, Zygmunt *Múltiples culturas: una sola humanidad*, Katz, Barcelona, 2008, pp. 36-37

*“Afirman que el mundo, cuanto más avanza, tanto más se une, que va constituyendo una comunidad fraterna a medida que se van acortando las distancias y se van transmitiendo los pensamientos por el aire. ¡Ay! No creáis en semejante unión de los hombres”*<sup>556</sup>

En efecto, esa unidad busca realizarse como *sociedad* transitando desde los Estados (Gran Ciudad) a la Megalópolis (Gran Estado) que habrá de gestionar la sociedad universal y su infinita velocidad. Semejante unidad (social) carece de la *potencia comunicativa* de los vínculos antropológicos elementales, en los que se fundó la comunidad universal. Esos vínculos antropológicos elementales son el único sustrato en que podría germinar una nueva metafísica capaz de figurar una comunidad universal, al modo en que la vieja religión fundada en los vínculos feudales comunitarios, cuyo elemento es la familia, dio lugar a la metafísica teológica que ha vertebrado el pensamiento *metapolítico* europeo hasta el umbral del mundo moderno.

**Fernando Muñoz**  
**Madrid, primavera de 2013**

---

<sup>556</sup> Dostoyevski, F. *Los hermanos Karamázov*. Alianza. Madrid. 2011, pág.505



- Abad, Alfredo A. Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad. En *ideas y valores* Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Número 142. abril de 2010. ISSN 0120-0062 Bogotá, Colombia, págs. 131-140: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/9347>
- Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik, Else; Levinson, Daniel J.; Sanford, R. Nevitt *The authoritarian personality*. Oxford, England: Harpers. 1950
- Álvarez-Quiñones Sanz, Pedro. *Dandis, príncipes de la elegancia*. Junta de Castilla Y León. Consejería de Cultura y Turismo. Salamanca. 2013
- Álvarez Téllez, Julio. *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*. Fundación Francisco Elías de Tejada-Marcial Pons. Madrid. 2013
- Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-Textos. Valencia 2011
- Anders Günther. *La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Pre-textos. Valencia. 2011
- Antón Mellón, Joan. *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Tecnos. Madrid. 2012
- Atlan, Henri. *L'uterus artificiell*. Seuil. Paris. 2005
- Ayala, Francisco. *Tratado de Sociología*. Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores. Barcelona. 2007
- Bauman, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Madrid. 2008
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Sequitur. Madrid. 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. F.C.E. Madrid. 2006
- Bauman, Zygmunt *Múltiples culturas: una sola humanidad*, Katz, Barcelona, 2008
- Bauman, Zygmunt. *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Arcadia. Barcelona. 2009
- Bell, Daniel *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Alianza. Madrid. 1976.
- Belloc, Hilaire. *Richelieu*. Editorial Juventud. Barcelona. 1937
- Bueno, Gustavo. *El mito de la izquierda*. Ediciones B. Barcelona. 2003
- Bueno, Gustavo. Sobre el concepto de "Espacio antropológico". *El Basilisco*. Nº 5. Noviembre-Diciembre 1978.
- Bueno, G. "Diez propuestas "desde la parte de España", para el próximo Milenio", en *Cincuenta propuestas para el próximo milenio*. Oviedo: Fundación

de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo, 1997:  
<http://www.fgbueno.es/gbm/gb1995di.htm>

- Bueno, Gustavo. *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*. Biblioteca Riojana. Logroño. 1991
- Bueno, Gustavo. *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*. Ediciones B. Barcelona. 2005.
- Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986
- Cardenal, Juan Pablo y Araújo, Heriberto. *La silenciosa conquista china. Una investigación por 25 países para descubrir cómo la potencia del siglo XXI está forjando su futura hegemonía*. Crítica. Barcelona. 2011
- Carlyle, Thomas. *Pasado y presente*. La España Moderna. Madrid. 1920
- Casey, James. *Historia de la familia*. Espasa-Calpe. Madrid. 1991
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. F.C.E. México. D.F. 2013
- Colina, Fernando. *Melancolía y paranoia*. Síntesis. Madrid. 2011
- Colina, Fernando. *Sobre la locura*. Cuatro. Valladolid. 2013
- Coriat, Benjamin. *Ciencia, técnica y capital*. H. Blume ediciones. Madrid. 1976
- Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Madrid. 1991
- Coriat, Benjamin. *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*. Siglo XXI. Madrid. 1993
- Dery, Mark. *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*. Siruela. Madrid. 1998
- Dewey John. *The Later Works 1925 – 1953* (Vol. II. 1925 – 1927) Edited by John Boydston. Carbondale and Edwardsville. Southern Illinois University Press.
- Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Istmo. Madrid. 2000
- Chacón, Francisco y Bestard Joan (eds.) *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*. Cátedra. Madrid. 2011
- Chesterton, G. K. *Autobiografía*. Acantilado. Barcelona. 2003
- Chesterton, Gilbert K. *Ortodoxia*. Saturnino Calleja. Madrid
- Chesterton, G. K. *Por qué soy católico*. El Buey Mudo. Madrid. 2009
- Chesterton, G. K. *Lo que está mal en el mundo*. Ciudadela. Madrid. 2006
- Chesterton, G. K. *Manalife*. Vozdepapel. Madrid. 2006
- Compagnon A. *Los antimodernos*. Acantilado. Barcelona 2007
- Comte, Auguste. *Catecismo positivista*. Casa Editorial Garnier Hnos. París. 1913
- Cruz Valenciano, Jesús. *El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX*. Siglo XXI. Madrid. 2014
- Cunningham, Lawrence S. *El catolicismo. Una introducción*. Akal. Madrid. 2014
- De Jouvenel, Bertrand. *Ensayo sobre la política de Rousseau*. Encuentro. Madrid. 2013
- Díez Rodríguez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*. Península. Barcelona. 2001.

- Díez Rodríguez, Fernando. *El trabajo transfigurado. Los discursos del trabajo en la primera mitad del siglo XIX*. PUV. Valencia. 2005.
- Díez Rodríguez, Fernando. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo. 1675-1945*. Siglo XXI. Madrid. 2014
- Dostoyevski, F. *Los hermanos Karamázov*. Alianza. Madrid. 2011
- Duby, Georges. *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*. Altaya. Barcelona. 1999
- Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Encuentro. Madrid. 2009
- Durán Vázquez, José Francisco. *Durkheim y Saint-Simon. La construcción del ideario de la sociedad del trabajo y las nuevas paradojas de las sociedades tardomodernas*. Athenea Digital. Núm. 9: 152-167 2006  
<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/265/265>
- Durkheim, Émile *El socialismo*. Editora Nacional. Madrid. 1982
- Elias, Norbert. *Mi trayectoria intelectual*. Península. Barcelona. 1995
- Elias, Norbert. *Compromiso y distanciamiento*. Península. Barcelona. 1990
- Finkelkraut, A. *Nosotros, los modernos*. Encuentro. Madrid. 2006
- Finkelkraut, A. *La derrota del pensamiento*. Anagrama. Barcelona. 1990
- Finkelkraut, A. *Y si el amor durara*. Alianza. Madrid. 2012
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978/1979)* Akal. Madrid. 2009
- Fuentes Ortega, Juan B. *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*. Encuentro. Madrid. 2010
- Fuentes, Juan B. *De Kant a Freud: La formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano*. Pensamiento, vol. 67, nº 253. 2011
- Fuentes Ortega, Juan B y Muñoz, Fernando. Antropología e Historia. Elementos para una crítica de la modernidad. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Vol. 64. Núm. 239. Enero-abril. 2008
- Fustel de Coulanges, Numa D. *La ciudad antigua*. Editorial Iberia. Barcelona. 1987
- Gadamer, H. G. *Acotaciones Hermenéuticas*. Trotta. Madrid. 2002
- García Sierra, Pelayo. *Diccionario filosófico*. Biblioteca Filosofía en Español. Pentalfa-Fundación Gustavo Bueno. Oviedo. 2000.  
<http://www.filosofia.org/filomat/df468.htm>
- Gilson, E. *Introducción a la filosofía cristiana*. Encuentro. Madrid. 2010
- González Cuevas, Pedro Carlos. *Historia de las derechas españolas. De la ilustración a nuestros días*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2000
- Gómez Dávila, Nicolás. *Textos*. Atalanta. Gerona. 2010

- Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios* Villegas editores. Bogotá. 2005 (5 vols)
- Harvey J. Kaye *Historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza. 1989
- Harvey J. Kaye *The Education of Desire. Marxists and the Writing of History*. Routledge. N. York. 1992
- Hauser, Arnold. *Historia social de la literatura y del arte*. Labor. 1994 (23ª edición) Barcelona
- Henri de Lubac. *El drama del humanismo ateo*. E.P.E.S.A. Madrid. 1949.
- Henry, Michel *Fenomenología de la vida*. Universidad Nacional de General Sarmiento-Prometeo libros. Buenos Aires. 2010
- Henry, Michel. *Marx. Una filosofía de la realidad*. La Cebra. Buenos Aires. 2011
- Hernando, Almudena. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz. Buenos Aires. 2012
- Hobsbawm, Eric. J. *Historia del siglo XX*. Crítica. Barcelona. 2004
- Hobsbawm, Eric. J. – Rudé, George. *Revolución industrial y revuelta agraria. El Capitán Swing*. Siglo XXI. Madrid. 2009.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002
- Horkheimer, Max. *Sociedad, razón y libertad*. Trotta. Madrid. 2005
- Horkheimer, Max. *Historia, metafísica y escepticismo*. Altaya. Barcelona. 1995
- Horkheimer, Max; Adorno Th. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. 2005
- Houellebecq, Michell. *El mapa y el territorio*. Anagrama. Barcelona. 2011
- Huxley, Aldous (1931). *Un Mundo Feliz*. Plaza & Janés. Barcelona 1986
- Iglesias, Carmen. *No siempre lo peor es cierto. Estudios sobre historia de España*. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores. Barcelona. 2008
- Jünger, Ernst. *El Trabajador*. Tusquets. Barcelona. 1993
- Jünger, Ernst. *Radiaciones Diarios de la Segunda Guerra Mundial. Memorias Vol. I* Tusquets. Barcelona. 1995
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. FCE-UAM. México. 2005 pág.104
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta-UAM. Madrid. 2007
- Koselleck, Reinhart. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta. Madrid. 2012
- Lamo de Espinosa, Emilio. *Europa después de Europa*. Academia Europea de Ciencias y Artes. Madrid 2010.
- Lamo de Espinosa, Emilio. *Bajo puertas de fuego. El nuevo desorden internacional*. Taurus. Madrid. 2004
- Lauranson-Rosaz, Christian. *Le débat sur la "mutation féodale": état de la question*. En Przemyslaw Urbanczyk (dr.) *Europe around the year 1000*. Warszawa. Institute of Archeology and Ethnology. Polish Academy of Sciences. 2001, pág. 11.40

- Levinson, Marc. *The Box. How the Shipping Container Made the World Smaller and the World Economy Bigger*. Princeton University Press. 2006
- Lipovetsky Gilles, Juvin Hervé. *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Anagrama. Barcelona. 2011
- Loredó Narciani, José Carlos. El yo como obra de arte en el dandismo: una primera aproximación. *Revista de Historia de la Psicología*. Universitat de València. Vol. 33 núm. 1. Marzo 2012
- Löwth, Karl. *Max Weber y Karl Marx*. Gedisa. Barcelona. 2007
- Lubac, Henri de. *El drama del humanismo ateo*. Epesa. Madrid. 1949
- MacCulloch, Diarmaid. *Historia de la Cristiandad*. Debate. Barcelona. 2011.
- Maritain, Jacques *Tres Reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*. Encuentro. Madrid. 2008
- Martinet, André *Elementos de lingüística general*. Gredos. Madrid. 1991
- Martinet, André. *Función y dinámica de las lenguas*. Gredos. Madrid. 1993
- Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Progreso. Moscú. 1989
- Marx, K. *Manifiesto del Partido Comunista*. Crítica. Barcelona. 1998
- McGee, Glen. *El bebé perfecto. Tener hijos en el nuevo mundo de la clonación y la genética*. Gedisa. Barcelona. 2003.
- Muñoz, Fernando: *Filosofía y ciencias humanas. Elementos para un crítica de la antropología del conocimiento de Norbert Elias*: <http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27269.pdf> Madrid. 2004
- Naef, Werner. *La idea del Estado en la edad moderna*. Comares. Granada. 2005
- Novalis. *La Cristiandad o Europa*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1977
- Outhwaite, William *El futuro de la sociedad*. Amorrortu. Buenos Aires. 2008
- Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Acantilado. Barcelona. 2014
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Cátedra. Madrid. 1998
- Pearce, Joseph G. K. *Chesterton. Sabiduría e Inocencia*. Encuentro. Madrid. 2009
- Pérez Álvarez, Marino. *Las cuatro causas de los trastornos psicológicos*. Universitas S.A. Madrid. 2003.
- Pérez-Vitoria, Silvia. *El retorno de los campesinos. Una oportunidad para nuestra supervivencia*. Icaria. Barcelona. 2010
- Pincus, Steve. 1688. *La primera revolución moderna*. Acantilado. Barcelona. 2013
- Pirenne, H. *Las ciudades de la Edad Media*. Altaya. Barcelona. 1997
- Pirenne, H. *Mahoma y Carlomagno*. Altaya. Barcelona. 1997
- Pirenne, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. F.C.E. México. 1981
- Pirenne, H. *Historia económica y social de la Edad Media*. F.C.E. México. 1975

- Plessner, Helmuth. *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*. Siruela. Madrid. 2012.
- Polanyi, Karl. *El sustento del hombre*. Capitán Swing. Madrid. 2009
- Polanyi, K. *La Gran Transformación*. Ediciones de la Piqueta. Madrid
- Preciado, Beatriz *Manifiesto contrasexual*. Anagrama. Barcelona. 2011
- Preciado, Beatriz. *Testo-yonqui*. Espasa. Madrid. 2008
- Ramos Martín, Francisco (et alii) *Políticas sociolaborales. Un enfoque pluridisciplinar*. UOC. Barcelona. 2004
- Rendueles, César. *Sociofobia*. Capitán Swing. Madrid. 2013
- Ribes Leiva, Alberto J. Las fiestas como expresión/simulacro de la comunidad: globalización y modernidad avanzada. *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*. Nº 6. 2006. pp. 29 – 42
- Rodríguez Ibáñez, José Enrique. *La perspectiva sociológica*.
- Rougemont Denis de. *El amor y el occidente*. Kairós. Barcelona. 2002
- Sánchez Martínez, M<sup>a</sup> Olga. *Igualdad sexual y diversidad familiar. ¿la familia en crisis?* UAH – Defensor del pueblo. Madrid. 2010
- Schmitt, Carl: *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Haz editorial. Madrid. 1941
- Schmitt, Carl. *Tierra y mar*. Trotta. Madrid. 2007
- Segalene, Martine. *Antropología histórica de la familia*
- Sennett, R. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama. Barcelona. 2004
- Sennett, R. *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama. Barcelona. 2008
- Sennett, R. *El artesano*. Anagrama. Barcelona. 2009
- Sennett, R. *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Anagrama. Barcelona. 2012
- Sewell, William H. Jr. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*. Taurus. Madrid. 1992
- Skidelsky Robert, Skidelsky Edward. *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una “buena vida”*. Crítica. Barcelona. 2012
- Sloterdijk, P. *Esferas I*. Siruela. Madrid. 2009
- Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. Valencia. 2012
- Soboul, Albert. “Les Sans-culottes parisiens et l’an II”. En *Annales historiques de la Révolution française*. Nº 28 julio-septiembre 1956
- Sowel Thomas. *Conflictos de visiones. Orígenes ideológicos de las luchas políticas*. Barcelona. 1990
- Sprenger R. K. *El mito de la motivación. Cómo escapar de un callejón sin salida*. Díaz de Santos. Madrid. 2002
- Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* Taurus. Madrid. 1983

- Starobinski, Jean. *El almuerzo campestre y el pacto social*. Ediciones Pensamiento. Círculo de Bellas Artes. 2010
- Starobinski, Jean. *Razones del cuerpo*. Ediciones cuatro. Valladolid.1999
- Thompson, E. P. *La formación de la clase obrera. Inglaterra. 1780-1832*. Laia B. Barcelona 1977
- Steiner, George. *Antígonas*. Gedisa. Barcelona. 2000
- Steiner, George. *La idea de Europa*. Siruela. Madrid. 2005
- Tiqqun. *Primeros materiales para una teoría de la jovencita. Seguido de Hombres-máquina: modo de empleo*. Acuarela & A. Machado.2012
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Península. Barcelona. 1979. Traducción J. Francisco Ivars – Salvador Giner
- Toynbee, A. J. *Cities on the Move*. Oxford. University Press. 1970
- Uríbarri Bilbao, Gabino *Monarquía y Trinidad*. UPCO. Madrid. 1996
- Vidal Peña. Razón y “fundamento”. Las definiciones de *causa sui*, substancia y Dios, en Espinosa. *Ingenium* nº 1, enero-junio, 2009
- Virilio, P. *La administración del miedo*. Barataria/Pasos perdidos. 2012
- Virilio, Paul. *Velocidad y política*. La marca editora. Buenos Aires. 2006
- Vsevolod Mikailovitch Eichenbaum “Volin”. *La revolución desconocida*. Campo abierto ediciones. Madrid. 1977. (2 vol.)
- Volney. *Ruines sur les revolutions des empires, suivies de la loi naturelle*. Prés de la place saint-andré des arts. París. 1869:  
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56845063/f119.tableDesMatières>
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Siruela. Madrid. 2012
- Von Gierke, Otto. *Teorías políticas de la Edad Media*. Huemul. Buenos Aires. 1963.
- Von Hildebrand, Dietrich. *Sobre la esencia del amor*. Eunsa. Instituto de Ciencias para la Familia. Navarra. 1998
- Zweig, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Acantilado Barcelona 2010